المحاضرة الأولى

مقدمة : الموضوع ومنهج البحث

إن الموضوع الذى نتناوله هاهنا هو ديانة الشعوب السامية، أى تلك المجموعة من الشعوب التى تنتمى الى أصل واحد وتشمل العرب والعبرانيين والفينيقيين والآراميين والبابليين والأشوريين والتى سكنت منذ القدم شبه الجزيرة العربية الكبرى بما فيها أراضى سوريا وبين النهرين والعراق من شواطئ المتوسط الى سفوح جبال إيران وأرمينيا. والى هذه الشعوب تنتمى ثلاثة من أصحاب الديانات الكبرى فى العالم حتى أن الساميين يمثلون أحد المجالات التى تمثل أهمية خاصة بالنسبة للباحث فى تاريخ الأديان. الا أن موضوعنا لاينصب على تاريخ الأديان العديدة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل بسماتها المشتركة وغطها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات «إيجابية»، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة فى ظل قوى غير واعية تعمل فى صمت من حقبة الى حقبة؛ بل تعود فى أصولها الى تعاليم قام بنشرها مجددون دينيون ذوو شأن عظيم كانوا ينطقون بالوحى الإلهى ويتحاشون سنن الماضى عن عمد. وفيما وراء هذه الأديان الإيجابية يكمن التقليد الدينى القديم الذى يتمثل فى مجموع العقائد والأعراف الدينية التى لايمكن أن تنسب الى تأثير عقليات فردية ولم يكن يتم الترويج لها استنادا الى

سلطة فردية؛ بل كانت تشكل جزءا من تراث شبت فى ظله أجيال متعاقبة من العنصر السامى كان الفرد فيها يرى أنه من البدهى أن يؤمن بما آمن به آباؤه من قبله. وكان لابد للأديان السامية الإيجابية أن تقوم على أرض تحتلها تلك المعتقدات والأعراف القديمة؛ فكان عليها أن تحل محل مالاتستطيع أن تستوعبه؛ وسواء رفضت هذه الأديان عناصر الدين الأقدم أو استوعبتها، فقد كان عليها فى كل نقطة أن تحسب لهذه العناصر حسابها وتتخذ منها موقفا محددا. فلم يستطع أى من الأديان الإيجابية التى اجتذبت البشر أن يتخذ من العقل المجرد من أية انطباعات خارجية منطلقا له بحيث يعبر عن نفسه كما لو كان التدين يبدأ لأول مرة أو من لاشئ. وكان لابد للمنظومة الجديدة أن تكون على اتصال مستمر من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأفكار والممارسات الأقدم منها والقائمة بالفعل. وأية منظومة عقائدية جديدة لاتجد من يستجيب لها إلا بمناشدة الفطرة والمشاعر الدينية لدى من تقوم بالدعوة بينهم، ولاسبيل للوصول الى ذلك دون أخذ الأنماط التقليدية التى تتجسد فيها كل المشاعر الدينية فى الاعتبار، ودون التحدث باللغة التى يفهمها من ألفوا هذه الأنماط القديمة. لذا، فلابد لنا لكى نفهم أية منظومة دينية إيجابية فهما دقيقا ولكى نعيها فى سياقها التاريخى وفى مبادئها المجردة أن نتعرف على الديانة التقليدية التى سبقتها. ومن هذا المنطلق فإنى أدعوكم الى الاهتمام بالديانة القديمة التى كانت الشعوب السامية القديمة تعتنقها؛ وهو أمر يتجاوز مجرد الفضول؛ بل إن له تأثيرا مباشرا على المشكلة الكبرى التى تتمثل فى تتبع الأصول الروحانية للتوراة. ونقدم فى هذا الصدد مثالا يصور لكم ما نرمى اليه. فأنتم تعلمون مدى

تركيز الإنجيل والديانة المسيحية على فكرتى القربان والكهانة. فكتّاب الإنجيل يستندون فى جدلهم الى فكرة القربان والكهانة الشائعة بين اليهود وتتجسد فى طقوس *الهيكل*. إلا أن شعيرة الهيكل لم تكن فى الأصل شيئا جديدا تماما.؛ ولم تؤد أسفار موسى الخمسة الى نشأة كهانة وقربان على أساس مستقل تماما؛ وكل مافعلته هو أن أعادت صياغة ثوابت من نوع أقدم فى ضوء عقيدة روحانية مشتركة بين العبرانيين وجيرانهم الوثنيين فى كثير من خصائصها. وكل من يمعن النظر فى التوراة يفاجأ بأن أصل القربان وأساسه المنطقى لم يفسر تفسيرا كاملا؛ وأن القربان يعد جزءا لايتجزأ من الشعائر الدينية، وأنه لايعد عقيدة قاصرة على بنى إسرائيل، بل إنه شعيرة عامة لها اعتبارها خارج دائرة «شعب الله المختار» وداخله على السواء. لذا فإننا حين نتطلع الى دراسة عقيدة القربان فى الإنجيل نجد أنفسنا نتراجع تدريجيا الى أن نصل الى نقطة يتحتم علينا عندها أن نتساءل عن معنى القربان لا بالنسبة للعبرانيين القدماء وحسب، بل بالنسبة لدائرة الأمم التى كانوا يمثلون جزءا منها. وتؤدى بنا مثل هذه الاعتبارات الى نتيجة فحواها أنه لاسبيل الى فهم أى من الأديان ذات الأصول السامية التى لايزال لها تأثير هائل على حياة البشر دون التعمق فى الديانة التقليدية السامية الأقدم.

وقد يلاحظ فى هذا النقاش أنى أسلم جدلا بأننا حين نعود الى أقدم المفاهيم والشعائر الدينية عند العبرانيين نجد أنها تمثل قاسما مشتركا بين مجموعة من الشعوب ذات الأصل الواحد، وليست قاصرة على بنى إسرائيل. وسيتضح الدليل على ذلك جليا فى الخاتمة. والحقيقة أن هذا أمر يصعب إنكاره

بالنسبة لمن يطالع الإنجيل مطالعة دقيقة. وليس هناك فى تاريخ بنى إسرائيل القديم ماهو أوضح من أن غالبية الناس وجدوا أكبر الصعوبات فى الحفاظ على خصائصهم الدينية القومية التى تميزهم عن سائر الأقوام التى تحيط بهم. أما من لم ينجذبوا الى المبادئ الروحية وكانوا لايرون فى دين يهوه إلا مجرد طقوس موروثة فلم يكونوا على وعى بأى فارق جوهرى بينهم وبين جيرانهم الوثنيين، مما يسر انخراطهم فى العديد من الطقوس الكنعانية وغيرها من الطقوس الدينية الأجنبية. وتتضح أهمية هذه الحقيقة بإدراك حجم الصدمة التى تصيب المشاعر الدينية الغفل تجاه أى نوع من التجديد. وليس هناك ما يمس الفطرة المحافظة مثل الدين؛ والمحافظة على القديم من سمات أهل الشرق.

ولاسبيل الى فهم تاريخ بنى إسرائيل بأسره إذا ما افترضنا أن الوثنية التى كان الأنبياء يقاومونها كانت شيئا غريبا بالنسبة للثوابت الدينية لدى العبرانيين. ومن حيث المبدأ، كان هناك فارق كبير بين عقيدة أشعياء وعقيدة الوثنى. إلا أن الفارق الذى يبدو واضحا لنا لم يكن على نفس الدرجة من الوضوح بالنسبة لليهوذى (نسبة الى يهوذا) العادى، وهو مايرجع الى التشابه الشديد بين الثوابت الدينية والطقوس فى العديد من النقاط الهامة. كما أن المحافظة على القديم ورفض النظر الى الجذور والتركيز على الثوابت والطقوس كان ضد الأنبياء وضد التعاطف مع جهودهم الرامية الى إيجاد فارق حاسم بين دين يهوه ودين الآلهة عند الشعوب الأجنبية. وهذا دليل على أن الأساس الطبيعى لدين بنى إسرائيل كان شديد الشبه بنظيره فى عقائد الشعوب المجاورة.

ويمكن تقبل النتيجة المترتبة على هذه النقطة القائمة على حقائق تاريخ العهد القديم بسهولة لأن هناك آراء افتراضية من نوع آخر تؤيدها. فالدين بصورته التقليدية ينتقل من الآباء الى الأبناء، وبالتالى، فهو مسألة تتعلق بالعنصر الى حد بعيد. فالشعوب ذات الأصل الواحد لديها تراث مشترك من المعتقدات والطقوس والمقدسات الدينية والدنيوية، وبالتالى، فان الدليل على وجود تراث مشترك من المعتقدات الدينية بين العبرانيين وجيرانهم يدعم الدليل الذى استقيناه من مصادر أخرى ومفاده أن شعب إسرائيل تربطه صلة دم ما بالشعوب الوثنية فى سوريا والجزيرة العربية. ويمثل سكان هذه المنطقة بأسرها وحدة عرقية متميزة، وهذه حقيقة يتم التعبير عنها فى الغالب بإطلاق تسمية مشتركة عليهم جميعا، وهى «الساميون». وتقوم هذه التسمية فى الأصل على ما ورد بالإصحاح العاشر من سفر التكوين حيث يشار الى معظم الشعوب التى نتحدث عنها هاهنا باعتبارهم من نسل سام بن نوح. ولكن رغم أن المؤرخين وعلماء الأجناس المحدثين قد استعاروا اسما من سفر التكوين، إلا أنه ينبغى أن ندرك أنهم لايعرِّفون المجموعة السامية بأنها امتداد لمجموعة الشعوب التى تعتبر من نسل سام. ويميل معظم المفسرين الى النظر الى تصنيف المجموعات البشرية كما ورد بالإصحاح العاشر على اعتبار أنه قائم على أسس جغرافية وسياسية لا على أسس عرقية؛ فالفينيقيون والكنعانيون على سبيل المثال يعتبرون من نسل حام وأبناء عم المصريين؛ وهو تصنيف أقرب الى الحقيقة التاريخية، لأن كنعان ظلت لعدة قرون خاضعة لمصر فى حقبة سابقة على الغزو العبرانى، ومن ثم فقد وقعت الديانة والحضارة الفينيقية تحت التأثير المصرى. أما

من الناحية العرقية، فالكنعانيون أقرب الى العرب والأشوريين وكانوا يتحدثون لغة لاتختلف كثيرا عن العبرية. ومن ناحية أخرى، فان عيلام وليديا من نسل سام ولو أنه ليس ثم مايبرر الظن بأن غالبية سكان أى منهما كانوا ينتمون الى نفس العرق الذى ينتمى اليه السريان والعرب. لذا فلابد لنا أن نتذكر أن الباحثين المحدثين حين يستخدمون مصطلح 'سامي' فانهم لايتحدثون باعتبارهم مفسرين للتوراة، بل يقصدون بها أن يجمعوا بين كل الشعوب التى تدخلها سماتها العرقية المتميزة ضمن مجموعة العبرانيين والسريان والعرب.

ان التعريف العلمى لأية مجموعة عرقية يعد أمرا يحكمه عدد من الاعتبارات؛ فالدليل التاريخى المباشر الذى لايقبل الشك بالنسبة لأصول الشعوب القديمة يعد أمرا مستحيلا بصورة عامة. ومن ثم، فلابد من تحديد نقائص التقليد التاريخى عن طريق الملاحظة، سواء للسمات المادية المتوارثة أو الخصائص الفكرية والعادات والسمات المكتسبة التى تنتقل عادة من الآباء الى أبنائهم. ومن بين المعايير غير المباشرة لصلة القرابة التى تجمع بين الشعوب يعد معيار اللغة أوضحها وأكثرها تعرضا للدرس حتى الآن؛ فمن الملاحظ أن لغات البشر تشكل سلسلة من المجموعات الطبيعية، وأنه يمكن تصنيف عدد من اللغات داخل كل مجموعة فيما يمكن أن نطلق عليه تصنيفا سُلاليا طبقا لمدى صلة القرابة. وقد نخالف الصواب إذا افترضنا دائما أن الشعوب التى تتحدث لغة واحدة أو لغات متشابهة ينتمون الى عنصر مشترك كما قد يبدو من اللغة التى يتحدثونها. فقد تهجر إحدى القبائل السلتية (بأيرلنده ومرتفعات اسكتلنده. المترجم) مثلا وتبدأ فى تعلم لهجة تيوتونية دون أى تأثير على

كونهم سلتيين بالدم. ولكن الجماعات البشرية بصورة عامة لاتقدم على تغيير لغاتها بسهولة، بل تستمر أجيالهم فى استخدام لهجة أسلافهم مع شئ من التعديل التدريجى يتم بمرور الزمن. وهكذا فمن المؤكد أن تصنيف البشر حسب اللغة يعتبر تصنيفا طبيعيا أقرب الى الصحة ولو بالنسبة للمجموعات البشرية الضخمة على الأقل. وقد تثبت الدراسة في كثير من الحالات أن اللغة ذات العنصر المختلط هى لغة العنصر الغالب. وفى الحالات المغايرة، أى حين تفرض الأقلية لغتها على الأغلبية، يمكن لنا أن نستنتج بكل ثقة أن هذا قد تم بناء على تفوق طبيعى أو قدرة من جانب الأقلية على صب العناصر الأدنى فى قالبها الخاص وهو ما لايقتصر على مجال اللغة، بل يمتد ليشمل كل نواحى الحياة.[1] وحيثما وجدنا وحدة فى اللغة يمكن لنا أن نؤكد أننا نتعامل مع جماعة من البشر تخضع لمؤثرات مشتركة من أدق الأنواع وأرقها وأبعدها مدي؛ وحيثما سادت وحدة اللسان لأجيال عديدة صار من المؤكد أن استمرارية هذه المؤثرات قد أدت الى درجة بعيدة من التوحد في الطابع المادى والمعنوى. وحين نتعامل مع جماعات لها تاريخ مستقل وبالتالى لها لغات غير متطابقة، بل متشابهة، فان هذه الفرضية تفقد قدرا من مصداقيتها. ولكن يظل صحيحا بصورة عامة أن العنصر الذى يتصف بما يكفى من القوة، سواء من حيث الكم أو الكيف، لكى يفرض لغته على شعب من الشعوب لابد أيضا أن يكون له قدر من التأثير على الطابع المحلى فى جوانب أخرى. من هنا، فان تصنيف الأعراق حسب اللغة يعد طبيعيا لامصطنعا، وهو مايصدق بصورة خاصة على العصور القديمة. فغياب الأدب المكتوب والكتب الدينية على وجه الخصوص يجعل من فرض

لغة جديدة ما على عنصر غريب عنها أمرا أشد صعوبة منه فى العصور الحديثة. فمصر اليوم تتحدث العربيـة وهى لغة سامية، فى حين أن أهلها أبعد مايكونون عن الاندمـاج فى القـالب العـربى. ومـا كـان هذا ليحـدث أصـلا لولا القـرآن والإسلام.

يتم تصنيف الشعـوب السامية مـعا على أساس تشـابه اللغات؛ إلا أن لدينا مايبرر لنا أن نعتبر قرابتهم اللغوية كمجرد مظهر من مظاهر وحدة شديدة التميز فى الطابع العام. وهى وحدة غـير كاملة الجوانـب. فليس من الحكمـة أن نستقى أحكاما تعميمية على الشخصيـة السامية من البدو العرب ونطبقها على البابليين القدماء. ولهذا سببان. فمن ناحية، كان سـاميو الصحراء العربية وساميو سهول بابل الخصيبـة يعيشون فى ظل ظروف مادية ومعنوية شـديدة التـباين؛ واختلاف البيئات يعد اختلافا كاملا. ومن ناحية أخرى، فلاشك أن عرب الصحراء كانوا منذ زمن بعـيد يمثلون عنصـرا غيـر مخـتلط؛ فى حين أن البـابليين وغيـرهم من الأفرع التى تنتمى الى نفس العائلة استقروا على حواف الأراضى السامية حيث امتـزج دمهم الى حد بعـيد بدم الأعراق الأخـرى، وبالتالى فقـد خضعـوا لقدر مماثل من التعديل فى الطابع العام.

ومهما كان التباين فى الطابع العام واضحا أو ممكنا فى النطاق السـامى يظل صـحيـحا أن الساميين يمثلون كتلة بشريـة متجانسة نسبيا. ويصدق الدليل على ذلك بقوة فيما يتـعلق باللغة على وجه الخصوص. فاللغات السـامية تتشابه الى درجة أن إنتـماءها لبعضـها البعض يمكن إدراكه حـتى بالنسبة لمن يفتـقرون الى دربة المتخصص؛ ولايـكاد العلم الحديث يجد صعوبة فـى إرجاعها جمـيعا الى

لغة بدائية واحدة وفى تحديد السمات العامة التى كانت تميز هذه اللغة. ومن ناحية أخرى، فالفارق بين هذه اللغات وتلك التى تتحدثها العناصر البشرية المجاورة الأخرى يعد جوهريا وشاسعا لدرجة يصعب معها التأكيد على مدى علاقة اللغات السامية بغيرها من المجموعات اللغوية الأخرى. وأقرب المجموعات اليها هى مجموعة لغات شمال أفريقيا على مايبدو، ولكن حتى فى هذه النقطة نجد أن السمات العامة تفصل بينها فوارق شاسعة. من ثم، فان الدليل القائم على اللغة يبين أن الحقبة التى تفككت فيها اللغة السامية الأصلية والمشتركة وتطورت حروفها المتميزة بمعزل عن المجموعات اللغوية الأخرى لابد أن تكون طويلة للغاية بالمقارنة بالحقبة اللاحقة التى انفصلت فيها الأفرع المستقلة للمجموعة السامية كالعبرية والآرامية والعربية عن بعضها البعض وتطورت لهجاتها المستقلة. وإذا بنينا على الاستدلال التاريخى الناتج عن ذلك، يبدو أن العبرانيين والآراميين والعرب قبل أن ينتشروا على مسافات متباعدة ويبدأوا مسيرة التطور القومى المستقل، لابد أن أسلاف هذه الشعوب قد عاشوا حقبا طويلة معا وهم يتحدثون لغة واحدة. وقد حدث هذا فى طفولة البشرية، فى حقبة من تاريخ الإنسانية لم يكن للفردية فيها وجود، حيث كانت للتأثيرات المشتركة قوة طاغية لايسهل علينا نحن المحدثون أن ندركها. لذا، فان الجماعات التى انفصلت عن الكتلة العرقية الواحدة لتكوّن الشعوب السامية المعروفة للتاريخ لابد أن تكون قد حملت معها سمة عرقية شديدة التميز والعديد من الخصائص المشتركة من عادات وأفكار، إضافة الى اللغة.

كما يلاحظ أن تفرق الشعوب السامية لم يبلغ من التباعد مابلغه تفرق

الشعوب الآرية. فإذا أسقطنا من حسابنا تلك المستوطنات التى نشأت عبر البحار - كمستعمرات عرب الجنوب فى شرق أفريقيا والمستعمرات الفينيقية على سواحل المتوسط وجزره - نجد أن النطاق الذى عاش الساميون فيه يتسم بالتواصل والضيق. وتعد منطقة الجزيرة العربية الشاسعة محور هذا النطاق، وهى منطقة منعزلة طبيعيا وظلت بمنأى عن الهجرات أو التغير السكانى نظرا لما تتميز به من خصائص طبيعية. ومن هذا المنطلق المركزى الذى يستند اليه الرأى السائد لدى الباحثين المحدثين باعتباره النقطة التى تفرقت منها الشعوب السامية، فان نطاق اللغة السامية ينتشر حول أطراف صحراء سوريا الى أن تمس الحدود الطبيعية الكبرى، كالبحر المتوسط وجبال زاجروس وجبال أرمينيا وإيران. وكل مايقع داخل هذه الحدود منذ فجر التاريخ كانت تقطنه القبائل السامية التى تتحدث لهجات سامية، وكان ضيق المساحة يؤدى بالضرورة الى الحفاظ على وحدة الطابع. وحين فقدت الشعوب السامية الاتصال فيما بينها لم تنقسم الى شعوب غريبة عن بعضها البعض، بل فصلت بينها حدود طبيعية من جبال وصحارى. والحقيقة أن هذه الحدود الطبيعية كانت عديدة وعملت على تفتيت العنصر الواحد الى عدد من القبائل أو الأمم الصغيرة؛ إلا أنها كانت كجبال اليونان، حيث لم تكن حواجز منيعة تحول دون الحفاظ على قدر كبير من التواصل بين الدويلات المستقلة التى كانت تميل الى الإبقاء على الطابع الأصلى للجماعة، تستوى فى ذلك الدويلات المسالمة والمحاربة. كما أن هذه الأسباب حالت دون تعرض المنطقة لأية هجرات خارجية كبيرة. فالغزوات المصرية المبكرة لسوريا لم يعقبها استعمار؛ وإذا كانت الآثار الحيثية التى تعد

محورا لكثير من الجدل تقدم دليلا على اختراق شعب غير سامى من آسيا الصغرى لشمال سوريا، إلا أنه من الواضح أن حيثيي التوراة، أى مجتمعات سوريا غير الآرامية، كانوا فرعا من العنصر الكنعانى ولو أنهم خضعوا لحكم نخبة غير سامية لبعض الوقت. ويوصف الفلسطينيون أحيانا بأنهم شعب غير سامي، إلا أنه ثبتت عدم كفاية الأسانيد التى تؤيد هذا الرأى. ورغم دخولهم الى فلسطين عبر البحر ، ربما من كريت، إلا أنهم كانوا إما من أصل سامى أو كانوا على الأقل يصطبغون بالصبغة السامية بالفعل سواء فى اللغة أو فى الديانة لدى هجرتهم.

وإذا تقدمنا الى عصور لاحقة، نجد أن الغزوات الآشورية والبابلية والفارسية لم تؤد الى إحداث تغيير يذكر فى الطابع العام لسكان الأراضى السامية. فزالت الحدود القومية والقبلية وكانت هناك تحولات سكانية هائلة داخل المنطقة السامية، ولكن لم تحدث هجرات كبيرة من جانب أى سكان جدد من أصل أجنبى. أما فى الحقبتين الإغريقية والرومانية فقد حدث تدفق كبير لبعض العناصر الأجنبية على مدن سوريا. ولكن نظرا لأن الهجرات كانت قاصرة على المدن دون المناطق الريفية، فإن تأثيراتها فى تغيير الطابع العرقى كانت ذات سمة مؤقتة على مايبدو. فمعدل الوفيات فى المدن الشرقية عادة مايفوق معدل المواليد، ولايتم الحفاظ على نسبة سكان المناطق الحضرية إلا من خلال الهجرات الداخلية المستمرة من الريف. لذا، فإن دماء الفلاحين هى التى تحدد الطابع الغالب على السكان فى نهاية الأمر. من ثم، يمكن القول إن العنصر الإغريقى بين سكان سوريا سرعان ما توارى فى أعقاب الغزو العربى للمنطقة.

ومن أصدق الأدلة على التجانس المتميز للسكان فى الأراضى السامية القديمة كلها أن العرب والتأثير العربى ضربوا بجذورهم فى أعماقها. فامتدت الفتوحات الإسلامية الى ماوراء هذه الحدود، إلا أن الإسلام سرعان ما اتخذ أشكالا جديدة خارج المناطق السامية القديمة وسرعان ماتراجعت الهيمنة العربية أمام ردود أفعال رعاياهم الأجانب.

وهكذا فإن مسيرة التاريخ منذ أقدم عصوره المعروفة وحتى عصر انهيار الخلافة لاتسجل اضطرابات سكانية كبيرة أو مستمر ة تؤثر على تواصل الطابع السامى داخل نطاقه الأصلى، باستثناء التأثير الهلينستى (الإغريقي) المؤقت فى المدن الكبرى كما سبقت الإشارة. وكانت هذه الاضطرابات المؤقتة تتكون فى جزء منها من مجرد عمليات تزوج محلية بين الساميين المستقرين، وكانت فى معظمها عبارة عن عملية انتقال واستقرار فى الأراضى الخصبة من جانب جماعات من البدو الساميين من الصحراء العربية وجدوا أنفسهم لدى استقرارهم بين سكان لايختلفون كثيرا عنهم، مما جعل عملية الاندماج بين السكان القدامى والجدد تتم دون صعوبة ودون تغيير فى السمات العامة للعنصر. ولو كان الدم السامى قد تعرض لأى تغيير على أثر الامتزاج بالأجانب إلا على الحدود، فلابد أن هذا قد حدث فى عصور ماقبل التاريخ أو من خلال الامتزاج بالأعراق الأخرى التى ربما كانت قد احتلت البلاد قبل وصول الساميين اليها. أما بالنسبة لاحتمالات حدوث أشياء من هذا القبيل فهذا أمر يعتمد على الحدس. فهناك افتراضات خاصة منها على سبيل المثال أنه كان هناك توتر كبير فى الدم قبل السامى لدى الفينيقيين والكنعانيين، إلا أنها

افتراضــات لاتؤدى الى شئ. والمؤكد أن استقـرار الساميين فى آسيا كـان كاملا فى مطلع التاريخ، وأن الدم الســامى كان دائما فى حالة من الشـبات والدعم منذ أقدم عصور التاريخ نتيجة لتـجدد الهجرات النازحة من الصحراء. وربما كانت هذه هى المنطقة الوحيدة فى العالم التى نجد لديها أسـبابا تاريخية قوية لافتراض أن الانتماء اللغوى يثبت الانتمـاء العرقى والطابع المادى والفكرى بصفة عامة. وهذه الفرضـية لاتدحضـها نتـائج البحث عن كثب. فـالمشتـغلون بتاريخ آداب الشعوب السامية يتفقـون بالإجماع على التشابه العائلى الوثيق الذى يجمع بين هذه الآداب جميعا.

ومن الطبيعى أن هـذا التجانس فى الطابع العام يبـدو وقد تعرض لشئ من التعديل على حدود المنطقة السامية. ففى الغرب، وإذا ماتجاوزنا عن المستعمرات السامـية عبـر البحار، نجـد أن الظروف الطبيعـية ترسم خطا محـددا يفصل بين الساميين وجيرانهم من غير الساميين. فالبحر الأحمر والصحراء الى الشمال منه يشكلان حاجزا جغرافيا كـانت قوة الجنس السامى الممتدة تمر عبره على الدوام، فى حين أنه كان يحول دون نزوح سكان أفريقيا الى آسيا. أما فى الشرق، فيبدو أن الحوض الخصيب لكل من دجلة والفرات فى العـصور القديمة والحديثة على الســواء يمثل نقطة التقـاء بين الأجناس. ويشـير الرأى السـائد بين الباحـثين فى الحضارة الآشورية الى أن الحضارة الآشورية والبـابلية لم تكن سامية بحتة، وأن السكان القدماء فى هذه البقاع كانوا يشتملون على عنصر سامى مبكر لايستهان به، ويمكن إدراك تأثيره بصـورة خاصة فى مجـال الدين والأدب الدينى المسجل على النقوش المسمارية.

وإذا كان الأمر كذلك، يتبين أن النقوش المسمارية لابد أن تستخدم بحرص شديد فى بحثنا فى موضوع السمات الدينية التقليدية لدى الساميين القدماء. وهناك فكرة فحواها أن بابل تعد أفضل نقطة انطلاق لأية دراسة مقارنة للمعتقدات والطقوس الدينية عند الشعوب السامية؛ وهى فكرة وجدت قدرا من الرواج فى الآونة الأخيرة، كما أنها تحظى بالقبول لأول وهلة نظرا للتقادم الشديد الذى أصيبت به الأدلة الأثرية. إلا أن «القديم» و«البدائي» فى أمور كهذه ليسا مترادفين؛ ولاينبغى لنا أن نبحث عن أشد أنماط المعتقدات السامية بدائية فى منطقة لم يكن المجتمع فيها بدائيا. ففى بابل، يبدو أن المجتمع والدين معا كانا يقومان على امتزاج جنسين، وبالتالى فلم يتسما بالبدائية، بل بالتعقيد. إضافة الى ذلك، فإن النسق الرسمى للديانة البابلية والآشورية كما نعرفه من النصوص الدينية والنقوش الشعبية يحمل خصائص واضحة تبين أنه أكثر من مجرد دين تقليدى شعبي؛ فقد وضعه الكهنوت ونظام الحكم فى قالب زائف كما حدث فى الديانة الرسمية فى مصر؛ أى أنه مزيج مصطنع من عناصر مستقاة من عدد من الديانات المحليةولأغراض ملكية. وأكبر احتمال أن الديانة الحقيقية لعامة الناس كانت أبسط من النظام الرسمى دائما؛ وفى العصور اللاحقة، يبدو أن آشور لم تكن تختلف كثيرا فى الدين وفى الجنس عن جيرانها الآراميين. ولانقصد بهذه الملحوظات أن نلقى بظلال من الشك على الأهمية الكبرى التى تمثلها الدراسات المسمارية بالنسبة للديانة السامية؛ فالبيانات الأثرية لها قيمتها فى المقارنة بما نعرفه عن الدين والعبادات عند سائر الشعوب السامية، ولها قيمة خاصة لأن حضارة وادى دجلة والفرات كان لها تأثير تاريخى هائل

على قطاع لايستهان به من المنطقة السامية سواء فى الدين أو فى غيره من الميادين. ورغم أن معرفتنا تبدأ بحقبة لاحقة، إلا أن نقطة الانطلاق الصحيحة لأية دراسة عامة تتعلق بالديانة السامية ينبغى البحث عنها فى المناطق التى قام بها مجتمع أقل تعقيدا، وبالتالى فى المناطق التى تتسم الظواهر الدينية فيها بدرجة أقل من الشك والتعقيد. ورغم قلة معلوماتنا عن ديانة الجزيرة العربية الوثنية قبل المسيحية، فان هذه الديانة تتسم بطابع شديد البدائية فى العديد من الجوانب بما يتفق مع السمة البدائية الثابتة التى تسم الحياة البدوية. وبما يتوفر لنا من هذا المصدر، ينبغى أن نقارن الإشارات غير ذات القيمة التى وردت بالعهد القديم فيما يتعلق بديانة الدويلات الفلسطينية قبل تعرضها للغزو من جانب امبراطوريات الشرق الكبرى. وإذا نحينا الآثار الآشورية وبقايا النقوش القيمة القليلة، نجد أننا لانملك وثائق معاصرة عن هذه الحقبة خارج التوراة. وفى حقبة لاحقة، تتضاعف الأدلة المستقاة من الآثار، ويبدأ الأدب الإغريقى فى تقديم العون فى هذا الصدد؛ إلا أننا فى تلك الحقبة نكون قد وصلنا الى حقبة التوفيق بين الديانات المتضاربة حيث بدأت الديانات والعقائد المختلفة فى إبداء رد فعلها تجاه بعضها البعض وفى إفراز أنماط جديدة ومعقدة من الأديان. من ثم، فإننا هاهنا يجب أن نراعى نفس المحاذير الموصى بها فى التعامل مع الديانة التوفيقية الأقدم لكل من بابل وآشور. ولاسبيل الى الفصل بين الاستخدام القديم والمقارنة الحديثة، أو بين التراث الدينى القديم لدى الساميين والأشياء التى أضيفت اليه من الخارج، إلا عن طريق الانتقاء الحذر والمقارنة الدقيقة.

علينا أن ندرك منذ البداية أننا لانملك المادة الكاملة اللازمة لبدء دراسة عن

التاريخ المقارن للديانات السامية وأننا لن نبذل أية محاولات من هذا النوع فى هذه المحاضرات التى بين أيدينا. إلا أن الدراسة والمقارنة الحذرة لمختلف المصادر تعد كافية لتزويدنا بإطلالة دقيقة الى حد ما على السمات العامة التى تتكرر فى تماثل يدعو الى الدهشة فى كل مجال من مجالات الدراسات السامية، وتحكم عملية تطور الديانات والمعتقدات الدينية فى الحقب اللاحقة. وتمثل هذه السمات الشائعة والثابتة مجال الاهتمام الحقيقى بالديانة السامية بالنسبة لدارسى الفلسفة. وتكمن قوة الديانة السامية فى هذه السمات العامة لا فى النقاط التى تتفاوت من مكان الى آخر ومن وقت لآخر، وبالتالى، فان هذه السمات هى التى ينبغى لنا أن نستمد العون منها فى أهم تطبيق عملى لمجال دراساتنا ولإلقاء الضوء على المسألة الهامة الخاصة بالصلة بين الديانات السامية الإيجابية والعقائد الدينية المبكرة لهذا العنصر البشرى.

وقبل الخوض فى دقائق بحثنا، يجب أن نتحدث قليلا عن منهج البحث الذى يبدو أن طبيعة الموضوع قد حددت معالمه. ولكى نوضح الصورة عن طابع الديانة السامية، يجب علينا أن ندرس جوانب الموضوع كلا على حدة، وأن تكون لدينا رؤى واضحة عن مكانة كل جزء من أجزائه وموقعه من الموضوع العام. وفى هذا الصدد فإننا نرتكب خطأ فادحا إذا سلمنا جدلا بأن أهم جوانب الديانة بالنسبة لنا كانت على نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة للمجتمع القديم الذى نتناوله بالدرس. ففيما يتعلق بالدين قديمه وحديثه على السواء، يكون لدينا بعض المعتقدات من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد بعض المؤسسات والطقوس وقواعد السلوك. ومن عاداتنا الحديثة أن ننظر الى الدين من زاوية

العقيدة لامن زاوية الممارسة؛ فظلت الأنماط الدينية الوحيدة التى خضعت للبحث الجاد فى أوربا حتى وقت قريب نسبيا هى تلك التى تتعلق بمختلف الكنائس المسيحية، وهناك اتفاق فى كل أركان العالم المسيحى على أن الطقوس لا أهمية لها إلا فى علاقتها بتفسيرها. ومن ثم، كانت دراسة الأديان تعنى فى المقام الأول دراسة المعتقدات المسيحية، وتدريس الدين يبدأ فى العادة بالعقيدة والفرائض الدينية التى يتلقاها للمعلم باعتبارها حقائق صارمة يتقبلها دون نقاش. وأصبحنا نفترض أننا حين نقترب من ديانة مختلفة أو قديمة فإن همنا الأول هو أن نبحث عن عقيدة ثم نبحث فيها عن مفتاح للطقوس وممارستها. إلا أن الأديان القديمة لاتشتمل على عقيدة فى أغلبها؛ بل لاتتكون إلا من مؤسسات وممارسات. ومما لاشك فيه أن البشر فى العادة لايتبعون بعض الممارسات دون إضفاء معنى عليها؛ بل إننا نجد أن الممارسة تتسم بالثبات الصارم، فى حين أن المعنى المضاف اليها يتميز بالغموض الشديد، والطقس الدينى الواحد له تفسيرات مختلفة لدى أتباعه دونما أى تساؤل عن الأصالة أو الابتداع الناجم عن ذلك. ففى اليونان القديمة مثلا كانت هناك بعض الطقوس تؤدى فى المعبد، وكان ثم اتفاق بين الناس على أن من يتركها يعد من المارقين. ولكن إذا سألت عن الهدف من آدائها ربما تلقيت تفسيرات متعددة ومتضاربة من المؤمنين بها، ولما وجدت بينهم من يهتم بما تختاره منها. والحقيقة أن هذه التفسيرات لن تكون من نوع يثير أية أحاسيس قوية؛ فهى فى معظم الحالات تعتبر مجرد روايات مختلفة عن الظروف التى نشأت فى ظلها كل شعيرة من شعائر الديانة. موجز القول إن الشعيرة الدينية كانت لاتتصل بعقيدة صارمة، بل بأسطورة.

يتخذ علم الأسـاطير فى كل الأديان القديمة مكانة العقيـدة الصارمة؛ أى أن المعرفـة التقليدية المقدسـة لدى الكهنة والناس والتى لاتتكون من مجرد قـواعد لأداء السلوكيات الدينية تتـخذ شكل حكايات عن الآلهة؛ وتمثل هذه الحكايات التفسيـر الوحيد لفروض الدين والقواعد المحددة لشعائره. لكن علم الأساطير لم يكن جزءا جوهريا من الدين القديم، إذ لم يكن يفرض عقوبات مقدسة ولا قوة ملزمة لمن يؤمنون به. وكانت الأساطير المتـعلقة ببعض المقدسات والطقوس الفردية مجرد جزء من المؤسسة الدينية؛ وكانت تساعد على استثارة خيال الفرد واجتذاب اهتمامه؛ إلا أن العابد كان مخـيرا بين عدة تفسيرات للشئ نفسه، وما كان أحـد ليهـتم بما يعتقـده عن أصل الشعـيرة طالما أنه يؤديها بـدقة. ولم يكن الإيمان بسلسلة من الأسـاطيـر أمـرا إلزاميـا باعـتباره جـزءا من الدين ولاكـان يفترَض أن يكتسب المرء بإيمانه مكانة دينية ما أو يحظى بعطف الآلهة. أما ماهو إلزامى ويستـحق المثوبة فهـو الأداء الدقيق لبعـض الشعائر الدينيـة المحددة التى يفرضها الموروث الدينى. وبناء على ذلك فعلم الأساطير لايحتل المكانة البارزة التى غالبا ماتنسب اليه فى الدراسة العلمية التى تتناول المعتقدات الدينية القديمة. ولما كانت الأساطير تتكون من تفسيرات للشعيـرة الدينية، فإن قيمتها تعد ثانوية بوجه عام. ويمكن التأكيـد على أن الأسطورة فى كل الحالات كانت تستقى من الشعـيرة لا العكس؛ فـالشعيـرة الدينية ثابتـة، أما الأسطورة فـمتغـيرة؛ كـما أن الشعـيرة إلزاميـة، فى حين أن الإيمان بالأسطورة كان مـتروكا لاختـيـار العابد. ويتصل الجـزء الأعظم من أساطير الديانـات القديمة ببعض المواضع المقـدسة أو ببعض الشعائر الدينية لدى قبائل بعينها أو فى مناطق محددة. ومن المحتمل فى

كل هذه الحالات ومن المؤكد في أغلبها أن الأسطورة ماهي إلا تفسير للعرف الديني؛ وماكان هذا التفسير لينشأ إلا حين يوشك المعنى الأصلي للعرف على الوقوع في دائرة النسيان. ومن المسلم به أن الأسطورة ليست تفسيرا لأصل الشعيرة الدينية بالنسبة لمن لايؤمن بأنها رواية لبعض الأحداث الحقيقية، وهو مالايؤمن به أي عالم علماء الأساطير مهما بلغت جرأته. ولكن رغم أن الأسطورة غير حقيقية، إلا أنها تحتاج الى تفسير، وكل مبدأ فلسفي وكل مسلَّمة من المسلمات تتطلب البحث عن تفسير لها، وهو مالايتم بنظريات تشبيهية متعسفة، بل بالحقائق الواقعية للشعيرة أو العرف الديني الذي تلتصق به الأسطورة. والنتيجة أنه في دراسة الديانات القديمة ينبغي علينا أن نبدأ لا بالأسطورة، بل بالشعيرة الدينية والعرف الموروث.

في مقابل هذه النتيجة، لايمكن القول إن هناك بعض الأساطير تزيد عن كونها مجرد تفسيرات للطقوس الدينية الموروثة، بدعوى أنها تنم عن إرهاصات لبدء فكر ديني أعمق أو مقدمات لمحاولة ترمي الى تنظيم التعددية والتنافر بين العبادات والعقائد المحلية. فالطبيعة الثانوية للأساطير في هذه الحالة تظل شديدة التميز والوضوح. فهي إما نواتج فلسفة قديمة تتأمل طبيعة الكون، أو سياسية في منظورها حيث يتم وضعها لتكون بمثابة خيط يربط بين مختلف المجموعات العقائدية التي كانت في الأصل مستقلة عن بعضها البعض ثم توحدت في كيان اجتماعي أو سياسي واحد، أو هي تنويعات حرة على الخيال الملحمي. إلا أن الفلسفة والسياسة والشعر هي أشياء تزيد عن الدين نقاء وبساطة أو تقل.

ولاشك أن علم الأساطير اكتسب أهمية متزايدة فى المراحل الأخيرة من الديانات القديمة. ففى صراع الوثنية ونزعة الشك ضد المسيحية كان أنصار الديانة التقليدية القديمة مسوقين للبحث عن أفكار ذات طرح حديث يمكن لهم أن يقدموها باعتبارها المعنى الباطنى الحقيقى للطقوس القديمة. لذا فقد وضعوا أيديهم على الأساطير القديمة وأقاموا لها نسقا مجازيا للتفسير. وأصبحت الأسطورة ذات التفسير المجازى وسيلة مفضلة لإضفاء معنى جديد على الأنماط القديمة. إلا أن النظريات التى نشأت عن ذلك هى أشد الدلائل المضللة زيفا فيما يتعلق بالمعنى الأصلى للديانات القديمة.

ومن ناحية أخرى، فإن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعى بلا تفسير مجازى مضلل تعد على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتى سادت إبان نشأتها. ورغم أن التفاصيل الأسطورية ليست لها قيمة عقائدية جازمة ولاسلطة ملزمة، فمن المفترض أن كل ما اتخذ شكل الأسطورة كان الناس فى ذلك الوقت مستعدين للإيمان به دون عنت. إلا أن أسلوب التفكير الذى تعبر عنه الأسطورة لم يكن يتم التعبير عنه فى الطقس الدينى نفسه؛ لذا فلم يكن له عقوبة دينية. وبصرف النظر عن الطقس الدينى، فإن الأسطورة لاتقدم إلا نوعا زلقا من الأدلة وتحيط به الشكوك. وقبل أن نقدم على تناول الأساطير بأى قدر من الثقة، لابد أن نكون على دراية محددة بالأفكار التى تعبر عنها الشعيرة الدينية والتى تجسد العنصر الثابت والتشريعى للديانة.

وكل هذه الأمور ستتضح مع تقدمنا فى بحثنا هذا وسندرك بالتطبيق

العملى مايمكن أن نخرج به من مختلف الأدلة المتاحة. ولكن من المهم أن ندرك بوضوح ومنذ البداية أن الشعيرة الدينية والطقس العملى كانا بمثابة المجموع الكلى للديانات القديمة. فلم تكن الديانة فى العصور البدائية نسقا عقائديا ذا تطبيقات عملية؛ بل كان مجموعة من الممارسات الثابتة الموروثة يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع باعتبارها مسلّمات. وما كان الإنسان إنسانا إذا ما قبل أن يفعل أشياء محددة دون أن يكون لديه مايبرر فعله؛ إلا أن السبب فى الديانات القديمة لم تكن تتم صياغته أولا باعتباره عقيدة ثم يتم التعبير عنه عمليا، بل العكس، حيث كان التطبيق العملى يسبق النظرية العقائدية. فالبشر يصوغون القواعد العامة للسلوك قبل أن يبدأوا فى التعبير عن المبادئ العامة بالكلمات؛ والمؤسسات السياسية تعد أقدم من النظريات السياسية، وكذلك المؤسسات الدينية حيث تعتبر أقدم من النظريات الدينية. وهذا التشبيه لم يتم اختياره تعسفيا، فالتوازى بين المؤسسات الدينية والسياسية يعد كاملا فى المجتمع القديم. وكان يتم إضفاء أهمية كبرى فى كل مجال من المجالات على الشكل والسابقة؛ أما تفسير سبب اتباع السابقة فكان يتكون من مجرد خرافة تتعلق بنشأتها الأولى. فالسابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولاتحتاج الى دليل يؤيدها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سببا كافيا يبرر اتباع السابقة بمجرد حدوثها.

الحقيقة أنى حين أقول إن هناك تشابها وثيقا بين أقدم المؤسسات الدينية والسياسية فإنى أقلل من شأن الحالة. وإنه لمن الأدق أن أقول إنها كانت بمثابة أجزاء من كيان العرف الاجتماعى الواحد. وكان الدين جزءا من الحياة

الاجتماعية المنظمة التى ينشأ فيها الفرد ويتكيف معها طوال عمره بنفس الطريقة اللاواعية التى يندمج من خلالها الناس فى ممارسات المجتمع الذين يعيشون فيه. فأخذ البشر الآلهة وعبادتهم مأخذ التسليم كما سلموا بسائر أعراف الدولة، وإذا كانوا قد تأملوا كل ذلك وعقلوه، فإنما فعلوا ذلك على افتراض أن الأعراف كانت من الثوابت التى لاينبغىْ لفكرهم أن يتجاوزها وليس من المسموح لأى فكر أن يسقطها. والدين بالنسبة لنا نحن المحدثون يعتبر مسألة اقتناع فردى وإيمان قائم على العقل، أما بالنسبة للأقدمين فكان جزءا من الحياة العامة للمواطن وتحول الى أنماط ثابتة ليس مقدرا له أن يفهمها وليست له حرية نقدها أو تجاهلها. وكان عدم التكيف الدينى يعتبر اعتداء على الدولة؛ فالعبث بالموروث الدينى معناه تقويض دعائم المجتمع وفقدان عطف الآلهة. وطالما ظل الفرد يرعى الأنماط الثابتة ويحترمها، فإن تقواه تظل موضع اعتراف، ولم يكن هناك من يتساءل عن مدى رسوخ الإيمان فى قلبه أو عن أثره على عقله. وكان الدين لايزيد عن مراعاة بعض القواعد الثابتة والسلوكيات الظاهرة، مثله فى ذلك كمثل الواجب السياسى الذى كان الدين جزءا منه.

والنتيجة التى نخرج بها من كل ذلك بالنسبة لمنهج بحثنا تعد واضحة. فحين تدرس البنية السياسية لأحد المجتمعات القديمة، فإننا لانبدأ بالتساؤل عما تم تسجيله عن المشرِّعين الأوائل أو عن النظرية التى طورها البشر عن سبب وجود مؤسساتهم؛ بل نحاول أن نفهم ماهية المؤسسات وكيفية صياغتها لحياة البشر. كذلك فى دراسة الديانة السامية لاينبغى أن نبدأ بالتساؤل عما ورد عن الآلهة، بل عن ماهية المؤسسات الدينية العاملة وكيفية صوغها لحياة أتباعها. من

ثم، فإننا سنركـز فى بحثنا على المؤسسات الدينيـة التى كانت تحكم حيـاة البشر من الجنس السامى.

وفى اتباعنا لهـذه الخطة سنعمل جاهدين على ألا نلقى بأنفـسنا مرة واحدة على التفـاصيل الدقـيقة للـشعيـرة الدينية، بل سنحـاول أن نركز اهتمـامنا على بعض السمات الرئيسيـة للمؤسسات الدينية التى تتسم بقدر كبـير من التميز مما ييسر إدراكها. وإذا اضطررنا لسبر غور المؤسـسات السياسية القديمة، سنجد من الأصلح لنا أن نتزود بفكرة عامة عن مـختلف أنماط الحكم التى نشأت فى ظلها مؤسسات الدول القديمة. وسيكون من الأجدى لنا أيضا حين نتناول المؤسسات الدينية لدى الساميين أن نكون على قـدر من العلم بأنماط حكم الآلهة ومختلف المفـاهيم السـائدة عن علاقـة الآلهـة بالإنسان والتـى تحدد الفـروض والأحكام الدينيـة فى مخـتلف البـقاع والأزمـان. ويمكن أن نحـصل على مـثل هذا العلم بصورة مؤقتة قبل الخوض فى تفاصيل دينية من خلال التفكير فى الصفات التى كان الإنسان يخـاطب بها الآلهة واللغة التى كـان يعبر بها عن اعتـماده عليهم. فيـمكن أن نتعرف منهـا بصورة عـامة على المكانة التى كانت للآلـهة فى النظام الاجتماعى القديم والتصنيفات العامة التى تندرج تحتها علاقاتهم بالمؤمنين بهم. ولابد من تطوير النتائج التى يتم التـوصل اليها، وفى الوقت نفسـه تتم السيطرة عليها وتدقيقها من خلال الفحص الدقيق للمؤسسات الدينية النشطة.

ولابد من تنحـية مسـألة الطبيـعة الغـيبيـة للآلهـة جانبا بمـعزل عن مكانتـها ووظيفتها الاجـتماعية الى أن تتم دراسة هذه النقاط كلهـا. فمن غير المجدى أن نتـساءل عن مـاهيـة الآلهة فى حـد ذاتهـا الى أن ننتهى من دراسـة مـا أسمـيتـه

«حياتهم العامة»، أى علاقتهم بعابديهم ، تلك العلاقة التى ظلت قائمة من خلال الأنماط الثابتة للعقيدة. والحقيقة أن مسألة ماهية الآلهة فى حد ذاتها ليست مسألة دينية، بل حدسية؛ فالمسألة الأهم بالنسبة للديانة هى التعرف العملى على القواعد التى تتصرف الآلهة على أساسها والتى تتوقع من عابديها أن يصوغوا سلوكياتهم فى ضوئها - ما ورد فى سفر الملوك ١٧/ ٢٦ باسم «السلوك» أو «العُرف» (مِشپاط) عند إله الأرض. ويصدق ذلك حتى على دين إسرائيل. فحين يتحدث الأنبياء عن معرفة الله، فإنهم يقصدون المعرفة العملية بقوانين حكمه فى إسرائيل،[١] والتعبير الموجز عن الدين ككل هو «معرفة يهوه وخشيته»[٢] أى العلم بما فرضه يهوه من أحكام جنبا الى جنب مع طاعتها ومراعاتها. ويعتبر الشك فى أى نوع من أنواع الحدس الدينى من الأمور التى يحض عليها سفر الجامعة باعتباره من سمات التقوى، فالجدل لايؤدى بالمرء الى ما هو أبعد من الحكم القائل ﴿اخش الله واحفظ وصاياه﴾[٣]. وهذه الوصية وضعت على لسان سليمان، وبالتالى فهى بمثابة تلخيص للنظرة القديمة للدين والتى بدأت فى التدهور فى العصور الحديثة بكل أسف.

وتتضح أهمية تنحية كل التساؤلات الغيبية المتعلقة بطبيعة الآلهة الى أن نتتهى من دراسة التطبيقات الدينية بالتفصيل إذا تأملنا لبرهة ما أصاب فلاسفة الوثنية اللاحقين من جراء سعيهم لبناء نظرية عن الدين التقليدى. أذ لم ينجح أى من هؤلاء المفكرين فى تقديم صورة عن طبيعة الآلهة يمكن من خلالها تتبع منشأ كل طقس من طقوس العبادة بصورة عقلانية، وكل من كانت لديهم أية مزاعم عن الأصالة لجأوا الى تفسيرات مجازية عنيفة فى سبيل التوفيق بين

الطقس الديني الثابت وبين نظرياتهم.[٤] والسبب فى ذلك واضح. فقد تطورت الطقوس الدينية التقليدية تطورا تدريجيا على مدار عدة قرون وكانت تعكس سمات فكرية تميز مراحل شديدة التباين من تطور الإنسان فكريا ومعنويا. وليس هناك أى مفهوم محدد عن طبيعة الآلهة يمكن أن يقدم ما يكشف عن كل تفاصيل تلك الشبكة المعقدة من الطقوس والشعائر الدينية التى ورثتها الوثنية المتأخرة عن سلسلة من الأجيال منذ أقدم العصور البدائية فصاعدا. وهناك تشابه بين سجل الفكر الدينى الإنسانى المتجسد فى المؤسسات الدينية والسجل الجيولوجى لتاريخ القشرة الأرضية؛ فنجد الجديد منها جنبا الى جنب مع القديم، أو بالأحرى طبقة فوق طبقة. ويعتبر تصنيف الطقوس الدينية فى تتابعها الصحيح هو أول خطوة نحو تفسيرها، ولابد لهذا التفسير نفسه أن يتخذ شكل تاريخ حياة عاقلة لا شكل نظرية تعتمد على الحدس.

سبق أن ذكرنا أننا فى سعينا الى كتابة مثل هذا التاريخ الخاص بالمؤسسات الدينية لابد أن نبدأ بصياغة بعض الأفكار الأولية عن الصلة العملية بين آلهة القدماء وأتباعهم. وعلينا الآن أن نضيف أنه من الضرورى أن نضع فى اعتبارنا ومنذ البداية بعض الأفكار الأولية عن فكرة الأجناس البشرية المبكرة عن علاقة الآلهة بالبشر من ناحية، وبالكون المادى من ناحية أخرى. فكل سلوكيات الديانات القديمة لها تجسيد مادي يتحدد شكله على أساس أن الآلهة والبشر يقفان معا فى علاقة ثابتة محددة ببعض أجزاء الطبيعة المادية أو جوانبها. فبعض الأماكن أو بعض الأشياء بل بعض أنواع الحيوانات لها قدسية، أى أن لها علاقة وثيقة بالآلهة وتحظى بقدر من التقديس من جانب البشر، وهو مفهوم

يلعب دورا هائلا فى تطور المؤسسات الدينية. وفى هذا المجال أيضا نجد أنفسنا أمام مشكلة لاتُحل بالمناهج الاستنتاجية؛ فلايمكن لنا أن نتطلع الى اكتساب رؤية كاملة عن علاقة الآلهة بالطبيعة المادية إلا بالتقدم من خطوة الى أخرى فى تحليل تفاصيل الشعيرة الدينية. إلا أن هناك بعض السمات الرئيسية فى المفهوم القديم عن الكون وعن علاقة أجزائه ببعضها البعض، وهى سمات يمكن إدراكها على الفور من خلال مجرد مسح أولى، وسنرى أنه من الأجدى أن نوليها اهتماما فى مرحلة مبكرة من مناقشاتنا.

من ثم، فقد رأينا ضرورة أن نخصص محاضرتنا الثانية لطبيعة المجتمع الدينى القديم وعلاقة الآلهة بأتباعهم. ونتجه بعدها الى مناقشة علاقة الآلهة بالطبيعة المادية، لا بصورة شاملة وكاملة، بل بطريقة أولية واستطلاعية تماما بما يمكننا من فهم الأساس المادى للشعيرة الدينية القديمة. وبعد أن تمدنا هذه المناقشات الأولية ببعض الرؤى الضرورية، سنكون فى وضع يسمح لنا بتناول المؤسسات الدينية بالترتيب ونحاول أن نسبر غور تاريخ حياتها. وسنرى أن تاريخ المؤسسات الدينية هو تاريخ الدين نفسه باعتباره قوة فاعلة فى تطور الجنس البشرى، وأن الجهود المضنية التى بذلها المفكر القديم فى سبيل فهم معنى الدين وطبيعة الآلهة والمبادئ التى يتعاملونها على أساسها مع البشر تبدأ من منطلق الأفكار المكبوتة المتجسدة فى الأنماط التقليدية للتطبيق العملى للشعيرة الدينية. وسواء اتخذت جهود المفكرين الدينيين القدماء شكل الإبداع الأسطورى أو البناء الحدسى، فإن المادة الأولية للفكر والتى بنوا عليها رؤاهم كانت مستقاة من الرصيد الفكرى التقليدى السائد من المفاهيم الدينية والتى

تناقلتها الأجيال لا فى شكل كلمات صريحة، بل فى شكل عادات دينية.

عندما أسندت اليّ مهمة إلقاء هذه المحاضرات عن هذا الموضوع الضخم، خططت لتقسيم العمل الى ثلاثة أجزاء منفصلة. ففى السلسلة الأولى من المحاضرات، أرجو أن أتمكن من تغطية مسألة المؤسسات الدينية التطبيقية. وفى السلسلة الثانية، رأيت أن أتناول الطبيعة وأصل آلهة الوثنية عند الساميين والعلاقة فيما بينهم والأساطير التى أحاطت بهم وموضوع المعتقد الدينى كله طالما أنه لايتعلق مباشرة بالفروض الدينية فى الحياة اليومية. وبذلك ظلت السلسلة الثالثة من المحاضرات مفتوحة لدراسة الدور الذى لعبته ديانة الساميين فى تاريخ الكون وتأثيرها على التقدم العام للبشرية سواء فى ضوء الاتصال المبكر بين العقائد السامية والأنساق الدينية القديمة الأخرى أو -وهذا هو الأهم- فى ضوء التأثير السلبى أو الإيجابى الذى تركته ديانة الساميين على هيكل الديانات التوحيدية الكبرى التى انطلقت من أرض الساميين. إلا أن الجزء الأول من الموضوع قد أصبح جاهزا بين يدىّ وأرى أنه من غير الممكن أن أقوم بتغطية موضوع المؤسسات الدينية بما له من أهمية كبرى فى سلسلة واحدة من المحاضرات.

لذا فمن الضرورى أن أدع الجزء الأول من الموضوع يتداخل مع الجزء الثانى بحيث أتمكن من تناول تاريخ الأعياد الدينية وتاريخ الكهانة السامية. ورغم ذلك، فإن الأمل يحدونى أن أتم الموضوع الحالى تماما من خلال تكملة البحث بموضوع القرابين. إذ يشكل أصل القربان ومغزاه المشكلة الرئيسية فى

الدين القـديم، وحين يتم الكشف عن هذه المشكلة، فقـد نشعـر أننا وصلنا الى نقطة هامة يمكن التوقف عندها قليلا لالتقاط الأنفاس.

*

هوامش

[1] انظر هوشع، الإصحاح ٤.

[2] أشعيا ١١/ ٢.

[3] الجامعة ١٢/ ١٣.

[4] انظر مثلا Plutarch, *Greek and Roman Questions*.

المحاضرة الثانية
طبيعة المجتمع الدينى
وعلاقة الآلهة بأتباعهم

رأينا أن الديانات القديمة لابد من النظر اليها باعتبارها مسألة مؤسسات وليست عقيدة صارمة أو ديانة متكاملة وأن نسق الدين القديم كان جزءا من الكيان الاجتماعى الذى يعيش أتباعه فى ظله. ويجب أن تؤخذ كلمة «نَسَق» فى هذا المقام بمعنى عملى يشبه مقصدنا حين نتحدث عن نسق سياسى، لا بمعنى بناء منتظم من الأفكار أو الآراء اللاهوتية. كان الدين بصورة عامة يتكون من سلسلة من الأحكام والطقوس التى كان أداؤها ضروريا أو مستحبا لكسب رضا الآلهة أو اتقاء لغضبهم. وكان لكل فرد من أفراد المجتمع نصيب من هذه الطقوس يتحدد له إما بمقتضى انتسابه لإحدى البطون أو بحكم مكانته التى بلغها بنفسه فى إطار العائلة والمجتمع. ولم يكن الفرد يختار دينه؛ بل يتوارثه كجزء من مجموعة الفروض والالتزامات المفروضة عليه بصورة طبيعية بمقتضى مكانته فى العائلة وفى المجتمع. وكان الأفراد جميعا على درجة ما من التدين توازى درجة انتمائهم لمجتمعهم؛ أى أنهم كانوا يؤدون واجباتهم الدينية بدرجة من الحماس تتوقف على شخصيتهم وميولهم؛ ولكن لم يكن هناك من يرفض الدين تماما. فكان مطلوبا من كل فرد أن يكون على قدر من التدين، فقد

كان آداء الفروض الدينية بمثابة التزام اجتماعى ولكل فرد نصيبه منه. ولم يكن المجتمع القديم يعرف اللاتسامح بمعناه الحديث؛ فلم يكن هناك إجبار على الإيمان بمعتقدات معينة لكى يفلت المرء من الموت. إذ لم يكن التدين بقصد الإفلات من الموت، بل للحفاظ على المجتمع ورخائه؛ وفى سبيل هذا الهدف، كان على كل فرد إما أن يؤدى واجبه أو يخرج على الجماعة المحلية والسياسية التى ينتمى اليها.

وربما كانت أبسط الطرق لإيضاح هذه الفكرة أن نقول إن كل إنسان يصبح عضوا فيما نطلق عليه المجتمع *الطبيعى* دون اختيار من جانبه، بل بحكم مولده ونشأته. أى أنه ينتمى الى عائلة ما والى شعب ما، وهذا الانتماء يفرض عليه التزامات وواجبات محددة لابد له من الوفاء بها بصورة طبيعية وخوفا من العقوبات الاجتماعية وفقدان الأهلية الشرعية. وفى الوقت نفسه، فإن هذا الانتماء يؤهله لبعض الحقوق و والامتيازات. وفى هذا الصدد، يستوى العالمان القديم والحديث، ولكن بفارق هام؛ فالمجتمعات القبلية أو القومية فى العالم القديم لم تكن طبيعية تماما بالمعنى الحديث للكلمة. فكان للآلهة دور ومكانة توازى أدوار البشر ومكانتهم فيها. ولم تكن الدائرة التى يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والعشيرة، بل كانت تضم كيانات لها قدسية، وهى آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهى كيانات كانت بالنسبة للعقلية القديمة تمثل جزءا من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر. وكانت العلاقة بين آلهة القدماء وأتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية، ولم تكن هذه اللغة تؤخذ بمعناها المجازى، بل بمعناها الحرفى الصارم.

فلو جرى الحديث عن أحد الآلهة باعتباره أبا وعن أتباعه باعتبارهم أبناءه، فقد كان المقصود بذلك أن أتباعه يتحدرون من نسله حرفيا، وأنه هو وأتباعه يشكلون عائلة طبيعية واحدة بواجبات عائلية متبادلة فيما بينهم. وإذا خاطبوا أحد الآلهة باعتباره ملكا وأتباعه باعتبارهم خدامه، فقد كانوا يقصدون أن مصير الدولة فى يده بالمعنى الحرفى للتعبير، وبالتالى فإن تنظيم شئون البلاد يتضمن شرطا يقضى باستخارته والاسترشاد به فى كل الأمور ذات الشأن، وشرطا يقضى بالوفاء له بما يليق بالملوك من فروض الطاعة والإجلال.

وهكذا، كان المرء يولد فى علاقة ثابتة محددة تجاه بعض الآلهة توازى فى ثباتها وتحديدها علاقته بعشيرته؛ وكان ديانته، أى ذلك الجزء من سلوكياته الذى كانت تحدده علاقته بالآلهة، فكان لايزيد عن جانب واحد من الإطار السلوكى العام الذى يحدده له مكانه كفرد من أفراد المجتمع. ولم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة الى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعى يتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معا.

ونرى من جانبنا أن هذه الفكرة عن مكانة الدين فى النظام الاجتماعى تنطبق تماما على كل بقاع العالم القديم وأجناسه فى المرحلة الأولى من تاريخهم. وتكمن أسباب هذا التوحد المتميز فى ضباب عصور ماقبل التاريخ، بل لابد أنه كان سمة واحدة مشتركة بين كل بنى البشر بلاتمييز فى الجنس والبيئة المحلية؛ ففى كل بقعة من بقاع العالم، نجد أن ديانة كل شعب أو قبيلة خرجت من ظلام ماقبل التاريخ الى نور التاريخ المعروف تتوافق مع السمة

العامة التى أشرنا اليها لتونا. وبمـرور الزمن ومع تقدم المجتمعات، حدثت بعض التغـيرات. ففى الدين كمـا فى غيره من المجالات، لم يكن الانتـقال من الطابع القديم الى الطابع الحـديث للحياة مفـاجئا وبلا إعداد، بل كـانت تسبقه عـملية تفكك مسـتـمر للبنيـة القديمة للمـجتـمع، يصاحـبهـا نمو الأفكار والمؤسـسات الجديدة. ففى اليونان على سبيل المثال، تعرضت الصلة الوثيقة بين الدين وتنظيم العائلة والدولـة للتغيير، فأصـبحت أقل محـدودية فى نطاقها مـنذ وقت مبكر نسبيا بفـضل مفاهيم القومية الهيلينية التى عبر عنها هوميروس تعـبيرا لاهوتيا. فإذا كـانت قصـائد هوميروس بمثـابة توراة الإغريق كـما هو شائـع، فإن المعنى الحقيـقى لهذه العبارة هو أن هذه القـصائد تعبر عن أفكار تـتعلق بالآلهة الذين خرجـوا عن محـدودية الديانة المحلية والقـبلية وحفظت لكل الإغريق رصـيدا مشتركا من الأفكار والبواعـث الدينية لاتعوقه المحدودية التى لم تكن تسمح فى المراحل الأولى من المجتمع بالأخـوة فى الدين أو فى مصالح عشيـرة محددة أو جـماعـة سيـاسيـة معـينة. وفى إيطاليا، لـم يكن هناك مايوازى أفكار القـوميـة الهـيلينيـة التى شـاعت فى اليـونان، وبالتـالى، كـان الاتحـاد الصـارم بين الدين والدولة، والتضامن بين الآلهة والبشر باعتـبارهم أجزاء من مجتمع واحد تجمع بينها مصالح وأهداف مشـتركة يـبدو فى أجلى صوره فى مؤسسات روما وحتى وقت متأخر تماما. إلا أن الديانة التقليـدية العادية التى اعتنقها الناس فى اليونان وروما على السـواء لم تخرج عن الطابع البدائى بدرجـة كبيرة. وكـان التفكك النهائى للديانة القديمة فى البلاد ذات الحضارة الإغريقية والإيطالية قد جاء أولا

على يد الفلاسفة ثم الديانة المسيحية. لكن المسيحية نفسها فى جنوب أوربا لم تؤد الى القضاء على السمات الأصلية للوثنية التى حلت محلها. فمن بين فلاحى أسبانيا من لايبدون إجلالا لمريم العذراء التى يؤمن بها أهالى قرية مجاورة لهم ويتباهون بكرامات قديسيهم المحليين؛ فهؤلاء لايزالون يؤمنون بنفس المفهوم القديم عن الدين والذى كان يشبه العداء بين أتباع إلهين مختلفين فى مصر القديمة، وهى صيغة تلخص الغيرة بين أهالى القريتين الأسبانيتين مثلا.

إن الفكرة القائلة بأن المفهوم الجوهرى للديانة القديمة يتمثل فى التضامن بين الآلهة وأتباعهم كجزء من كيان عضوى واحد تؤدى الى نتائج هامة أرى ضرورة تناولها بشئ من التفصيل مع الإشارة الى مجموعة الأديان التى تشكل موضوع هذه المحاضرة. ولكن رغم أن الحقائق والصور التى نستمدها من عند الساميين، فإن كثيرا مما سنذكره فى هذه المحاضرة قد ينطبق بقدر ضئيل من الاختلاف على الدين القديم لدى أية مجموعة أخرى من البشر. فالفوارق بين الديانتين السامية والآرية مثلا ليست مبدئية أو جوهرية حسب التصور الشائع. فقد بدأ الجنسان السامى والآرى من نقطتى انطلاق متشابهتين لدرجة يصعب التفريق بينهما لا فيما يتعلق بالعبادات وحدها، بل فى التنظيم الاجتماعى بصفة عامة؛ وقد رأينا أن الديانة القديمة كانت جزءا لايتجزأ من النسق الاجتماعى الذى كان يشمل الآلهة والبشر معا. كما أن الفارق بين طريقيهما والذى ازداد وضوحا على مر العصور لم يكن مسألة جنس وميول فطرية، بل كان يتوقف الى حد كبير على مدى فاعلية الأسباب المحلية والتاريخية الخاصة.

حدثت الخطوات الأولى من التطور الاجتماعى والدينى فى كلا الجنسين

فى التجمعات الصغيرة التى كان لها فى فجر التاريخ نظام سياسى يقوم على مبدأ القربى وتربط بين أفرادها رابطة الدم فى المقام الأول، وكان الميثاق الاجتماعى الوحيد الذى كانت له القوة الحاسمة والمطلقة يتمثل فى قانون الثأر. كان البشر من مختلف العشائر بصفة عامة يعيشون جنبا الى جنب، ويشكلون مجتمعات ليس بينها تجانس مطلق قائم على الأخوة فى الدم، إلا أن المصالح المشتركة والأعراف كانت توحّد بينهم. ولا حاجة بنا الآن الى الانشغال بأصل هذه الأعراف التى نجدها فى كل أنحاء العالم منذ أقدم مراحل المجتمعات. ويكفى أن نشير الى أنها كانت قائمة ولم يتم الحفاظ عليها بسبب الشعور بالقربى بل بسبب اشتراك المصالح والأعراف. وهذه المجتمعات البشرية المختلفة العشائر التى كانت تعيش معا على أساس التراحم وغالبا ما كان عليها أن تتحد فى أعمال مشتركة وخاصة الحرب كانت هى أصل الدولة القديمة. وربما لانجد فى التاريخ القديم دولة قامت على عشيرة أو قبيلة واحدة متجانسة، ولو أن العشائر العديدة التى كانت تتحد لتشكل دولة كانت غالبا ماتنشأ بمرور الزمن على افتراض من جانبهم بأنهم بطون من كيان واحد قديم، ومن ثم كانوا يندمجون فى اتحاد أوثق ليجمع بينهم الحس والعمل. إلا أن اتحاد عدد من العشائر للقيام بعمل سياسى مشترك لم يكن فى البدء قائما على احساس فعال بالقربى (فقانون الثأر لايوحد إلا بين أعضاء العشيرة الواحدة) أو على أى تنظيم سياسى متماسك، بل كان ينتج عن ضغوط الضرورة الفعلية، وكان يميل على الدوام الى التفكك مع زوال هذه الضغوط. وكان التنظيم الوحيد الذى يتم من خلاله العمل المشترك هو التشاور بين زعماء العشائر وقت الحاجة، وكان

نفوذهم يشمل جمهور الناس. ومن هذه التنظيمات نشأت مجالس الشيوخ فى الدول القديمة السامية منها والآريين على السواء. أما الملكية فيبدو كما نرى فى أقدم الدول أنها نشأت بالصورة التى يصورها تاريخ بنى إسرائيل. ففى أوقات الحروب، كان وجود قائد واحد يعد أمرا لامفر منه؛ وفى الفترات التى يستمر فيها الخطر ماثلا لمدة طويلة، تتحول السلطة المؤقتة للقائد المعترف به الى زعامة مدى الحياة فى الداخل وفى ميدان القتال على السواء، وهو ماحدث مع أحد القضاة مثل جدعون. وكانت مميزات القيادة الثابتة، سواء كقيادة للجيش أو كرادع للضغائن والأحقاد التى تكنها العشائر التى تمثل تهديدا مستمرا لكيان الدولة، أمرا مسلَّما به فى مؤسسة الملَكية التى تنزع الى مبدأ التوارث كما هو الحال فى بيت داود، لأن بيت الملك كان أشد قوة وثراء بطبيعة الحال عن غيره من البيوتات، وبالتالى كان أقدر على تحمل عبء السلطة.

كان تطور المجتمع فى هذا الصدد متشابها فى الشرق والغرب على السواء، وكان التطور الدينى يأتى فى أعقاب التطور الاجتماعى بصفة عامة كما سنرى فيما بعد. ولكن الحقبة الأولى للملوك فى كل من اليونان وروما تقع فى الخلفية البعيدة من التراث ولاتمثل إلا نقطة الانطلاق نحو التطور الطويل المدى الذى كان الشغل الشاغل لمؤرخى هذين البلدين، فى حين أن التطور المستقل للمجتمع السامى توقف عند مرحلة مبكرة. وفى حالة العرب البدو الذين كانوا فى عزلة بين الصخور والرمال، فكانت الطبيعة نفسها عائقا فى طريق هذا التطور. فحياة الصحراء لاتتيح الظروف المادية اللازمة لتحقيق التطور المتواصل نحو ماوراء النظام القبَلى، فكان التطور الدينى عند العرب متأخرا نسبيا، ومع

ظهور الإسلام كانت الوثنية القديمة ومعها البنية القبَلية القديمة قد وهنت دون أن تنتقل الى مرحلة التمدن.

ومن ناحية أخرى، فإن الساميين الشماليين الذين لم يكن تطورهم يقل عن تطور اليونان حتى القرن الثامن قبل ميلاد المسيح، فقد حرموا من الاستقلال السياسى ، وبالتالى فقد انقطعوا فى تطورهم الطبيعى بسبب تقدم الملوك الآشوريين من دجلة الى البحر المتوسط. وبخروج هؤلاء الملوك من الأراضى الغنية والخصبية للنهرين وهو مالم يتمكن أى من جيرانهم من منافستهم عليها، انطلقوا من غزو الى غزو الى أن دانت لهم دويلات سوريا وفلسطين جميعا. وكان الآشوريون غزاة من أشد الأنواع بطشا وتدميرا، وكان بنية المجتمع القديم تتعرض للتفكك والانهيار التام حيثما حلوا. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا، لم يعد الفارق بين سوريا أو فلسطين واليونان ينحصر فى مسألة العرق؛ بل كان الفارق بين مواطن حر وعبد يرزح تحت نير الاستبداد الشرقى. وقد تأثر الدين والمجتمع المدنى على السواء تأثرا عميقا بانهيار المجتمعات الحرة القديمة فى الأراضى السامية الشمالية؛ فلم يعد مجتمع الدين الواحد يتطابق مع الدولة، واستمر الترابط القديم بين الحياتين المدنية والدينية ولكن بصورة مختلفة. لذا فلا غرو أن اتخذ تاريخ الديانة السامية منذ القرن الثامن فصاعدا وجهة مختلفة تماما عن تلك التى نراها على الجانب الآخر من المتوسط.

كانت المجتمعات السامية القديمة تتسم بصغر الحجم والتباعد بسبب الضغائن المستمرة فيما بينها. لذا، كان لابد من عودة الخصوصية الإقليمية التى ميزت المجتمع السياسى الى الظهور من جديد فى مجال الدين بناء على مبدأ

التضامن بين الآلهة وأتباعهم. وبنفس القدر الذى كان إله إحدى العشائر أو المدن يحظى بالقدسية فى المجتمع الذى ينتمى اليه، كان بالضرورة عدوا لأعدائهم وغريبا بالنسبة لمن كانوا غرباء عليهم. وثم أدلة كافية على ذلك نجدها فى الأسلوب الذى تتحدث به التوراة عن علاقة الشعوب بآلهتها. فحين يعبر داود مع نفسه عن مر شكواه ممن «طردونى اليوم من الانضمام الى نصيب الرب»، فقد كان يمثلهم بقوله له: ﴿اذهب اعبد آلهة آخرى﴾[1]. وفى دفعه الى اللجوء الى أرض أخرى وقومية أخرى، يضطروه الى تغيير ديانته، إذ أن دين المرء جزء من انتمائه السياسى. فتقول ناعومى لروث: ﴿قد رجعت سلفتُك الى شعبها وآلهتها﴾؛ فتجيب روث قائلة: «شعبكِ شعبى وإلهك إلهى»[2]: أى أن تغيير القومية يعنى تغيير العقيدة. ويقول إرميا وهو على وعى تام بزيف كل الأديان عدا دين إسرائيل إنه ليس هناك شعب يغير آلهته رغم أنها ﴿ليست آلهة﴾[3]: أى أن عقيدة أى شعب تظل ثابتة بقدر ثبات هويته السياسية. وفى حديث مماثل من منطلق التوحيد، يقرن سفر التثنية بين سيادة يهوَه وحقائق الوثنية بقوله إنه «وزَّع» أدوات العقيدة الزائفة ﴿لجميع الشعوب التى تحت كل السماء﴾[4]. و«توزيع» الآلهة بين الشعوب كتوزيع الممتلكات يعبر بدقة عن فكرة أن كل إله كانت له دائرته المحددة من الأتباع الذين تربطهم به صلة خاصة تشمله هو وحده.

وهذا الشمول يتضح فى أجلى صوره بالطبع فى نصيب الآلهة من عداوات أتباعه وحروبهم. فأعداء الإله وأعداء شعبه سواء؛ وحتى فى التوراة فإن «أعداء الرب» ليسوا فى الأصل إلا «أعداء بيت إيل»[5]. وفى الحرب، فإن كل إله

يحارب من أجل شعبه والى عونه يعزى االفضل فى النصر؛ فالإله كاموش يمنح النصر لمؤاب، وآشور ينعم به على آشور[٦]؛ وغالبا ما تصاحب الصورة أو الرمز الإلهى الجنود فى الحرب. وعندما تم جلب تابوت العهد الى مَحَلَّة إسرائيل، ﴿فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله الى المَحَلَّة... وقالوا ويلٌ لنا. من ينقذنا من يد هؤلاء الآلهة القادرين؟﴾[٧]. وكان حكمهم قائما على تجربتهم، فحين أنزل داود بهم الهزيمة فى بَعَل فَراصيم كان بعض من الغنائم يتكون من أصنام حملوها معهم الى ساحة القتال[٨]. وحين يتحدث أهل قرطاجنة فى معاهدتهم مع فيليب المقدونى[٩] عن «الآلهة المشاركة فى الحملة»، فإنهم بلاشك يشيرون الى نزلاء خيمة القائد المقدسة التى كان الأسرى يُذبحون أمامها قربانا بعد النصر[١٠]. ويقول أحد الشعراء العرب فيما يشبه ذلك: «تقدم يغوث معنا ضد مراد»[١١]؛ أى أن صورة الإله يغوث كانت موجودة فى ساحة القتال. وقد نلاحظ مدى الحَرفية والمعنى المادى الملموس فى مفهوم نصيب الإله الذى يحصل عليه من أتباعه فى الحروب.

ومادامت آلهة المجتمعات السامية على اختلافها كانت تشارك على هذا النحو فى العداوات الموروثة لدى أتباعهم، كان من المستحيل على الفرد أن يغير ديانته دون تغيير قوميته، كما لم يكن من الممكن لمجتمع بأكمله أن يغير ديانته دون أن يذوب فى جنس أو شعب آخر. فكانت الروابط الدينية والسياسية على السواء تنتقل من الأب الى ولده؛ وكانت آلهة آبائه هى الآلهة الوحيدة التى كان يمكن له أن يعتمد على عطفها واستعدادها لقبول ولائه، إلا إذا هجر عشيرته وانضم الى إطار جديد للحياة المدنية والدينية معا. ولم يكن هناك من يقدم على

تغيير ديانته فى العصور القـديمة إلا من المنبوذين؛ ولم تكتسب مراسم الاحتفال التى كان يتم استيعاب الفرد بها فى حيـاة دينية جديدة أية أهمية إلا بعد انفصام عرى الحياة السياسية القديمة لاتحادات الدويلات السامية الصغيرة.

ومن ناحـية أخـرى، كان الاندمـاج الاجتـمـاعى بين مجـتمـعين يؤدى الى اندماج دينى مـوازٍ. وكان هذا يحدث بطريقـتين: إلهان يندمجـان ليصبحـا إلها واحدا، كما حدث حين جمعت غالبية بنى إسرائيل بين يهوَه فى ديانتهم المحلية وبعليم إله المرتفعـات عند الكنعانيين ونقلوا عنهم طقوس المزارات المقـدسة فى عبادته دون أن يروا فى ذلكماينم عن تراجع ولائهم ليـهوَه عن ذى قبل. وكان مما يسـر هذه العمليـة ذلك التشابه الشـديد فى الصفات التى كانت تُنسب الى مـختلف الآلهـة المحلية أو الـقبَلية والتطابق فى الألقـاب القدسـية التى كـانت تُضفى عليها[١٢]. فلم يكن ثم فـارق يذكر بين بعَل وآخـر إلا من حيث ارتبـاطه بعـشـيـرة مـا أو بمكان مـا، وحين كانـت العـشائر تـندمج عن طريق المصـاهرة والنسب، أو تتعايش معا بقرية واحدة على أساس من الود الاجتماعى، لم يكن هناك مـايُبقى على اسـتقـلال آلهتهـا. وفى حالات أخـرى حيث كـان يتم دمج الآلهة على اخـتلافها نتيـجة لاندماج أتباعـها فى دولة موحدة، كـان تميز الآلهة أكبـر من أن يفقدها تفردها واسـتقلاليتـها، فاسـتمرت تُعبـد جنبا الى جنب فى تحالف بين قـوى إلهيـة، وهو مالا نجد مـفرا من أن ننسب اليه تـطور نسق تعدد الآلهة عند الساميين. وتحالف الآلهة كما نجده فى الدين الرسمى لمصر القديمة أو فى قصائد هوميروس ليس ذلك النمط البدائى من الوثنية، وهناك بقايا قليلة منه نجدها فى أقدم وثائق ديانة المجتمعات السامية الصغيرة. فكان الساميون القدماء

يؤمنون بوجود عدد من الآلهة، إذ كانوا يتقبلون آلهة أعدائهم وآلهتهم هم كحقيقة، لكنهم لم يعبدوا آلهة الغرباء الذين لم يكونوا يتوقعون منهم خيرا. ولما كان كل مجتمع صغير يكنّ قدرا من العداء لكل جيرانه من آن لآخر، فقد استحالت صياغة نسق لتعدد الآلهة. فكان لكل جماعة إلهها - أو ربما إله وإلهة - لاصلة له من أى نوع بسائر الآلهة. ولم ينشأ المجتمع والعشيرة إلا بتكتل الجماعات الصغيرة فى وحدات أكبر، على غرار التحالف أو الاندماج بين أتباعهم. والحقيقة أن تطور النسق الهرمى أو اتحاد آلهة الساميين يرجع فى معظمه الى البابليين والآشوريين الذين توارث مساعى رجال الدولة بينهم لبناء امبراطورية متماسكة قوامها عدد كبير من التجمعات المحلية المستقلة فى خضم جهود الكهنة لإيجاد توحيد مماثل بين الديانات المحلية المتعددة[١٣].

لم نتناول حتى الآن سوى الحقيقة العامة وفحواها أن البشر وآلهتهم فى المجتمع السامى كانوا يشكلون كيانا اجتماعيا وسياسيا ودينيا واحدا. ولكن فى سبيل إضفاء قدر من المصداقية على مفهومنا هذا، لابد لنا من نأخذ فى اعتبارنا المكانة التى كان يحتلها العنصر الإلهى للمشاركة الاجتماعية فى هذا الكيان. وهنا نجد أن المفهومين الرئيسين لعلاقة الإله بشعبه هما علاقة الأب ببنيه وعلاقة الملك بشعبه. وقد تعلمنا أن ننظر الى المجتمع السامى باعتباره قائما على دعامتين: صلة الدم، وهذا هو أساس نظام العشائر أو البطون؛ واتحاد العشائر التى تتعايش معا أو تعيش جنبا الى جنب وتربط بينها مصالح مشتركة، وهذا هو أساس الدولة. ونرى الآن أن العشيرة والدولة تتمثلان فى الدين، فالإله باعتباره أبا ينتمى الى العائلة أو العشيرة، وباعتباره ملكا ينتمى الى الدولة؛

ويحتل فى كل من مجال من مجالات النظام الاجتماعى أسمى مكانة. وحرى بنا أن نتناول هذين المفهومين بشئ من التفصيل.

إن علاقة الأب ببنيه له جانب معنوى وجانب مادى، ولابد من أخذ كل منهما فى الاعتبار فى تناول معنى أبوة الإله القَبَلى فى الديانة القديمة. فعلى الجانب المادى، يعد الأب هو الكيان الذى يدين له ابنه بحياته وتتحدد من خلاله قرابته بسائر أفراد عائلته أو عشيرته. والمفهوم القديم للقرابة هو وحدة الدم الذى ينتقل من الأب لولده ويجرى فى عروق كل فرد من أفراد العائلة. وتعتبر وحدة العائلة وحدة مادية، فالدم هو الحياة - وهذه فكرة نعرفها من التوراة[١٤] - وكل من ينحدرون من أصل مشترك لهم دم واحد وبالتالى حياة واحدة. وتبدو فكرة أن كل جنس له حياة خاصة به ولاتزيد حيوات الأفراد عن أجزاء منه فى أجلى صورها من خلال تصوير الجنس الواحد فى صورة شجرة جذرها الجد الأكبر وفروعها نسله، وهى صورة شائعة لدى كل الساميين، فى التوراة وفى أشعار العرب على السواء.

ويكمن الجانب المعنوى فى الصلات الاجتماعية والالتزامات التى تنبع من الصلة المادية - فى نقاء صلة الدم التى تربط أفراد العائلة جميعا معا، وفى التعديل الخاص لهذه الصلة فى حالة الأب وولده، فالأب يحمى ولده ويطعمه، فى حين أن الولد يدين بالطاعة والولاء لأبيه.

وفى الديانة المسيحية وفى الديانة الروحية للعبرانيين أيضا، نجد أن فكرة الأبوة الإلهية منبتة تماما عن الأساس المادى للأبوة الطبيعية. فالإنسان خُلِق فى صورة الله، لكن الله لم ينجبه؛ وبنوة الإنسان لله ليست مسألة طبيعة، بل مسألة

منة وتشريف. ففى التوراة، يعد إسرائيل ابن يهوه، والرب هو أبوه الذى خلقه[15]؛ إلا أن هذه الخَلق ليس عملا ماديا، بل يشير الى سلسلة من المنن صاغت إسرائيل على هيئة شعب. ومن ثم، فإذا قيل عن بنى إسرائيل ككل «أنتم أولادٌ للربِّ إلَهِكم»[16] فإن هذه البنوة قومية لاشخصية، وليس للفرد من بنى إسرائيل الحق فى أن يدعى لنفسه أنه «ابن يهوه».

أما فى الديانات الوثنية، فأبوة الآلهة أبوة مادية. فعند اليونان مثلا، نجد أن فكرة خلق الآلهة للبشر من صلصال كتشكيل الفخارى للأشكال والصور تعتبر حديثة نسبيا. والمفهوم الأقدم فحواه أن أجناس البشر لهم آلهة تخص أسلافهم، أو هم أبناء للأرض التى تعد الأم المشتركة للآلهة والبشر، بمعنى أن البشر من نسل الآلهة بالمعنى المادى للكلمة[17]. ونجد فى الكتاب المقدس مايدل على شيوع هذا المفهوم عند الساميين القدماء. فيصف أرميا لعبَدة الأصنام وهم يقولون للصنم «أنت أبى» ويقولون للحجر «أنت ولَدتَنى»[18]. وفى القصيدة القديمة،سفر العدد، ٢١/ ٢٩، يطلّق على المؤابيين اسم أبناء كاموش وبناته، وفى فترة أحدث، يطلق النبى ملاخى على امرأة وثنية «ابنت إله غريب»[19]. ومما لاشك فيه أن هذه العبارات تعتبر توفيقات للغة التى كان جيران بنى إسرائيل الوثنيون يستخدمونها فى وصفهم؛ فهم ينتمون الى حقبة كان المجتمع فيها فى سوريا وفلسطين لايزال منتظما فى النسق القبَلى بحيث أن كل عشيرة أو حتى كل تكتل من العشائر يشكل شعبا مستقلا صغيرا يعود أصله الى أب أول عظيم؛ وكما هو الحال فى اليونان فإن هذا الأب أو αρχηγετησ الخاص بالعنصر كان يتطابق مع إله ذلك العنصر. ومما يتفق مع ذلك ورود العديد من

أسماء الآلهة فى أنساب الشعوب القديمة بسفر التكوين. فكان أدوم مثلا وهو جد الأدوميين الأعلى هو عيسو شقيق يعقوب، أما بالنسبة للوثنيين فكان إلها كما يتبين من لقب «عوبيديدوم» (عابد أدوم)[20] . وبقايا هذه الأساطير قليلة بالطبع فى السجلات التى وصلت الينا من خلال العبرانيين الموحدين. ومن ناحية أخرى، فإن الشقف الباقية عن النظريات الفينيقية والبابلية عن نشأة الكون ترجع الى حقبة كانت الديانة القبَلية وصلة كل إله بعشيرة من العشائر قد طواها النسيان أو تراجعت مكانتها. ولكن يمكن القول إن الفكرة القائلة بأن البشر من نسل الآلهة لاتزال لها مكانتها. فنظرية فينو بابليوس الفينيقية عن نشأة الكون تقول بذلك ولكن بصورة مشوشة مما يعزى الى إيمان المؤلف بأن الآلهة ما هم إلا بشر ألَّهتهم شعوبهم نتيجة لما أسدوه لهم من خير. إلا أن هذا المفهوم فى حد ذاته قد ينشأ كتفسير للدين الشعبى حيث يُنظر الى الآلهة القديمة باعتبارها تمتُّ للبشر بصلة قربى، وبالتالى فإن تأليه الأبطال من البشر لم يكن على تلك الدرجة من السخف كما نراها فى عصرنا الحديث. وفى الأسطورة الكلدانية المحفوظة فى بيروسس[21]، نجد تعبيرا عن الإيمان بأن البشر من دم الآلهة ولكن بصورة بدائية ساذجة؛ إذ يقال إن الحيوانات والبشر على السواء خلقوا من صلصال ممزوج بدم إله جُز عنقه. ولدينا هاهنا صلة دم تربط بين الآلهة والبشر والحيوانات، وهو اعتقاد ينتمى الى أدنى أنماط الديانات الهمجية.

من الواضح أن فكرة الصلة الجسدية بين الآلهة والبشر تعد أحدث من فكرة الانتماء بين آلهة محددة وأتباعهم؛ ويعد بقاء الفكرة فى حد ذاته بصورة تعميمية، بعد أن توقفت ديانات البشر عن الاعتماد الكلى على الصلة القبَلية،

دليلا على أن انحدارهم من دم الآلهة لم يكن قاصرا على هذه العشيرة أو تلك، بل كان سمة شائعة فى الأديان القبَلية السامية القديمة وهى سمة منسوجة فى أعماق النسق الكلى للعقيدة بحيث لايمكن تجاهلها حين لم يعد مجتمع الديانة الواحدة قائما على نقاء صلة القربى.

وسنرى مدى صدق هذا الأمر بصورة أكثر وضوحا عندما نأتى الى الحديث عن السمات المشتركة للعقيدة السامية، وخاصة الاستخدام العقائدى لمفهوم الدم الذى يعد الرمز البدائى لصلة القربى. وفى الوقت نفسه، يلاحظ أن هناك نمطا آخر ظلت فكرة الانحدار من نسل الآلهة باقية من خلاله بعد انهيار النظام القبَلى عند الساميين الشماليين. وحين حدث هذا، وبعد أن أصبح أتباع الإله الواحد ينتمون الى عشائر مختلفة توحد بينهم الروابط السياسية بدلا من روابط الدم، لم يعد من الممكن اعتبارهم جميعا أبناء الإله. فلم يعد أباهم، بل مليكهم. ولكن لما كانت الآلهة فى المجتمع المختلط هم فى الأصل الآلهة القديمة للبطون الأكثر تأثيرا، فإن أفراد هذه البطون ربما كان لايزال يمكنهم الرجوع بنسبهم الى إله العائلة ويجدوا فى هذا الانتساب فخارا بكرم المحتد. وهكذا ظلت البيوتات الملكية والنبيلة عند اليونان والساميين على السواء تجدُ فى الرجوع بنسبها وجذورها الى جد إلهى. وينبئنا يرجيل وسيليوس ايتاليكو[٢٢] أن البيت الملكى فى صور والأسر النبيلة فى قرطاجنة كانت تزعم انتسابها الى بَعَل الصورى؛ ونجد من بين ملوك دمشق الآراميين الذين ورد ذكرهم فى التوراة أكثر من واحد يسمون «بن هَدَد» أى ابن الإله هَدَد؛ وفى زنجيرلى، يبدو من اسم الملك «بار ركب» زعما بالانتساب الى الإله «ركب إيل»[٢٣]. ومن بين الأسماء

الآرامية اللاحقة نجد أمثلة شائعة من قبيل بَرلاها (ابن الله)، بربَعشمين (ابن رب السماء)، بَرَته (ابن أته). وفى تدمُر، نجد أسماء مثل برنيبو (ابن نيبو)، بَرشَمْش (ابن الإله الشمس)؛ وفى سفر عزرا الثانى، يصادفنا لقب عائلة خدام المعبد بَركُس (ابن الإله كاوس). وهناك شك فى أن تكون ثمة فكرة محددة وراء هذه الأسماء فى الحقب اللاحقة؛ وربما كان انتشارها يرجع الى ميل الناس الى اقتباس أسماء الطبقة الأرستقراطية، وهى سمة شائعة فى الشرق والغرب على السواء[٢٤].

إن الإيمان بأن كل أفراد بطن من البطون هم أبناء وبنات لإلهها يتوقع له أن يظل مستمرا لمدة أطول بالجزيرة العربية حيث لم تتعرض القبيلة للاندثار فى ظل الدولة وحيث استمرت القرابة هى الرباط المقدس للوحدة الاجتماعية حتى ظهور الإسلام. والحقيقة أن العديد من القبائل العربية كانت تحمل أسماء الآلهة أو أسماء كيانات سماوية تعبَد كآلهة ويسمى أفرادها «بنو هُبَل» أى« أبناء البدر» وما الى ذلك من أسماء[٢٥]. وليس هناك مايبرر رفض تفسير هذه الأسماء أو على الأقل الأسماء الأقدم منها فى ضوء أسماء البطون المماثلة والتى نجدها عند الساميين الشماليين؛ فالعقائد الدينية عند العرب وكذلك فى كل من فلسطين وسوريا تشتمل فى الأصل على الإيمان بصلة القربى بين الإله وأتباعه. ولكن فى حقب لاحقة من الوثنية العربية التى لانملك بين أيدينا صورا كاملة عنها، انفصل الدين عن المشاعر القبَلية الى درجة بعيدة، وهو مايعزى فى المقام الأول الى الهجرات المكثفة التى حدثت فى القرون الأولى بعد الميلاد وحملت معها القبائل بعيدا عن المقار الثابتة لآلهة آبائهم[٢٦]. فنسى الناس دياناتهم القديمة، ولما كانت أسماء الآلهة تستخدم كأسماء تطلق على الأفراد من

البشر فقد تدنى الجد الإلهى الى مرتبة البشر حتى قبل ظهور الإسلام. إلا أن العرب اللاحقين عبدوا آلهة لم يكن آباؤهم يعبدونها، وكانت هناك قبائل من دماء غريبة تجتمع معا فى الأماكن المقدسة ومع ذلك فإن هناك العديد من الشواهد الدالة على أن آلهة العرب كانت فى الأصل آلهة عشائر بعينها وأن رباط الدين كان يعد امتدادا لرباط الدم.

ومن الشواهد الرئيسة على ذلك أن الواجبات التى تفرضها صلة الدم كانت هى الواجبات الوحيدة التى تحظى بالتقديس المطلق. فالمحارب العربى قبيل الإسلام لم يكن يولى اهتماما بالدين بالمعنى الشائع للكلمة؛ فلم تكن تشغله أمور الآلهة وفروض العبادات. لكنه كان يكنّ مشاعر دينية لعشيرته تصل الى حد التقديس، وكان دم أقربائه شيئا مقدسا لاينبغى المساس به. وسرعان ماينمحى هذا التناقض الظاهرى حين ننظر اليه فى ضوء المفهوم القديم الذى كان يرى أن الإله وأتباعه يكوّنون مجتمعا تنطبق فيه نفس صفة القدسية التى تميز علاقة الأتباع بإلههم على العلاقة بين الأتباع وبعضهم البعض. وكان المجتمع الدينى الأصلى هو الجماعة العرقية، وكانت فروض القربى تمثل جزءا من الديانة. لذا، فحتى حين تراجعت مكانة إله العشيرة وكاد يُنسى فإن ديانة العشيرة ظلت باقية فى صورة تقديس صلة القربى[٢٧].

وتتأكد الصلة البدائية بين الدين والقربى مرة أخرى باقتصار الكهانة على رجال من نفس العشيرة أو العائلة التى كانت فى كثير من الحالات ذات دم يختلف عن دم الأتباع، وهى حالات لم تكن شائعة بين العرب[٢٨] وحدهم، بل بين سائر الساميين وفى أرجاء العالم القديم. وفى مثل هذه الحالات، كانت

عشيرة الكهنة تمثل فى الغالب الجماعة العرقية التى كانت تسيطر على مقدسات الإله وتواصل إدارتها لها بعد قبول انضمام أتباع جدد من الخارج لديانتهم.

وسيتضح حين نصل الى موضوع القربان أن القبائل على اختلاف دمائها كانت تتعبد لإله واحد فى معبد واحد فى حين أنهم كانوا منعزلين فيما بينهم ولم يكونوا يتحدون فى أى عمل مشترك يؤلف بينهم فى وحدة دينية. فكانت دائرة الدين لاتزال هى العشيرة رغم أن الإله المعبود لم يكن إله العشيرة، وكان السبيل الوحيد للاندماج دينيا بين عشيرتين هو إقامة مراسم العهد حيث يتم التعهد رمزيا على أنهما أصبحتا من دم واحد لا اثنين. من ثم يتضح أن دائرة التكتل الدينى عند العرب كانت فى الأصل هى العشيرة، ولاحاجة لدليل يثبت أن الإله نفسه كان يُنظر اليه على أنه كانت تربطه بأتباعه صلة دم باعتباره كبيرهم أو جدهم الأعلى.

ومن الشائع أن المفهوم السامى الأصلى للجد الإله كان يتسم بالتجريد والغيبية؛ وفى حين أن الديانة الآرية كانت بأسطوريتها الشاعرية تجذب آلهتها الى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، نجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبدى ميلا عكسيا يسعى الى النأى بالآلهة عن البشر الى أبعد درجة ممكنة، بل كانت تحتوى فى داخلها منذ بدايتها على بذور الألوهية المجردة. وتبعا لهذا الرأى، فإن النزعة التجسيدية فى الديانة السامية، أى كل التعبيرات التى تنطوى فى معانيها الحرفية على أن للآلهة طبيعة مادية حسية تماثل طبيعة الإنسان، كانت تُفسر على أنها مجرد مجاز؛ وللدلالة على الفارق الجوهرى بين المفهومين الآرى والسامى فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، يقال إن الأساطير الآرية التى

تتصرف الآلهة فيها كالبشر ويختلطون بهم، بل يشتركون معهم فى حياة واحدة لا مكان لها فى الديانة السامية. إلا أن هذه الفرضية لا أساس لها. صحيح أن بقايا الأساطير السامية القديمة ليست كثيرة؛ إلا أنه لاسبيل الى حفظ الأساطير بلا أدب مكتوب، وليست هناك كتابات قديمة عن الوثنية السامية باستثناء الأدب المسمارى البابلى، ونجد فيه نبذا متفرقة من أساطير عديدة. وصحيح أيضا أنه ليست هناك أساطير كثيرة فى أشعار الجزيرة العربية الوثنية؛ إلا أن الشعر العربى ليس له صلة كبيرة بالدين. فهو يرجع الى ذروة اضمحلال الوثنية القديمة، ولم يصل الينا إلا من خلال المجموعات التى جمعها الباحثون المسلمون الذين كانوا يحرصون على تجنب تراث آبائهم الوثنى أو طمسه قدر الإمكان. ومن المسلم به أن الساميين لم يكن لديهم شعر ملحمى أسطورى مقارنة بنظيره عند اليونان؛ إلا أن العبقرية السامية كان يشوبها القصور فى مجال الإبداع والجهد المنظم والمثابر مما يعد كافيا لتبرير هذه الحقيقة. ولايمكن لنا أن نخرج باستنتاجات عن الدين نتيجة لغياب الأساطير؛ والسؤال هو هل هناك آثار لأى نوع من الأساطير حتى ولو من النوع الساذج؟. والإجابة بالنفى القاطع. ولست أبدأ هاهنا فى الحديث عن الأساطير السامية بوجه عام، ولكن ينبغى أن أشير الى أن هناك بقايا من أساطير ومن طقوس دينية تتعلق بمفهوم الكيانات الإلهية وعلاقتها بالبشر، وهو مايبرر فهمنا للصلة بين الآلهة والبشر فهما حرفيا وحسيا كما هو الحال فى اليونان تماما. ففى اليونان، كان حب الآلهة لبنات البشر يرجع الى تاريخ بعيد، أما فى بابل ، فكان الإله بل لايزال حتى عهد هيرودوت يحتفظ بزوجة من البشر تبيت الليل فى معبده وكان يعتقد أنها تشاركه الفراش[٢٩].

وفى واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة تم زرعها ضمن النقوش العبرية دون تغيير نقرأ عن أبناء الآلهة ممن اتخذوا زوجات من بنات البشر وأصبحوا آباء لأبطال العصور الغابرة. ومن هؤلاء الأبطال إزدوبار فى الأساطير البابلية، وهو من لم تأنف الإلهة عشتار من أن تمنحه نفسها. ويتضمن تراث الجزيرة العربية أساطير مماثلة. فكان يعتقد أن عشيرة عمرو بن يربوع تنحدر من سِعلات وهى الجنِّية التى تزوجت أباهم البشرى؛ إلا أنها تختفى منه فجأة لدى رؤيتها لوميض الرعد[٣٠]. وفى هذا الصدد، فإن التمييز بين الآلهة وأنصاف الآلهة يعد مسألة روحية؛ فأنصاف الآلهة ينتمون الى السماء، ولو أنهم لايرتقون الى مرتبة الآلهة ذوى الدائرة المعترف بها من الأتباع[٣١].

هناك إذن كثرة من الشواهد الدالة على أن نمط الديانة القائمة على القرابة والتى يشكل الإله وأتباعه فيها مجتمعا تجمع بين أفراده صلة الدم كان سائدا على نطاق واسع فى حقبة مبكرة بين كل الشعوب السامية. بل إن هذه الشواهد تذهب الى ماهو أبعد من ذلك ولاتدع مجالا للشك فى أن هذا النمط كان هو الأصل فى ديانة الساميين والذى تطورت عنه سائر الأنماط. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى الجزيرة العربية حيث نجد تطابقا بين مفهومى الدين والعشيرة يضرب بجذوره الى درجة أن تغلب جانب العشيرة على الجانب التطبيقى من الدين حتى بعد أن اتجه البشر الى عبادة آلهة غير آلهة العشيرة. إلا أن الصلة بين الدين والقرابة عند الأفرع الأخرى من الساميين غالبا ماتتضح فى صور لايمكن تفسيرها إلا بالإشارة الى مرحلة بدائية من المجتمع كان نطاق صلة دم فيها هو نفس نطاق الوحدة الدينية والاجتماعية. فالشعوب فى تميزها عن العشائر

المحدودة لاتقوم على مبدأ القرابة، ورغم ذلك فإن الشعوب السامية تزعم انتسابها لجد واحد وتنتشر فى دياناتهم القومية فكرة فحواها أن الإله وأتباعه ينتمون لأصل واحد، وهو ما نراه دليلا قويا على على أن أسس ديانة الساميين كانت قد وُضعت قبل بدء التاريخ المكتوب بحقب بعيدة، فى عصور سحيقة كانت القرابة فيها هى النمط الوحيد المعترف به للعلاقة الودية بين أفراد بنى البشر، وبالتالى هو النمط الوحيد الذى كان يمكن من خلاله وضع إطار لمفهوم العلاقة الودية الثابتة بين جماعة من البشر وكيان غيبى ما. ومن الأمور المسلم بها حاليا أن كل المجتمعات البشرية تطورت عن هذه المرحلة؛ وتدل الشواهد على أن الأنماط التاريخية للدين عند الساميين يمكن ارجاعها الى مرحلة كهذه.

إن الأبحاث المحدثة عن تاريخ الأسرة تذهب الى فكرة مستبعدة تماما، وهى أن القرابة المادية بين الإله وأتباعه والتى وُجدت آثار دالة عليها فى كل أنحاء المنطقة السامية كانت فى الأصل تقوم على مفهوم الأبوة. فكان دم الأم لا الأب هو الذى يشكل الرباط الأصلى للقربى عند الساميين وكذلك عند سائر الشعوب القديمة، وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع، لو كان إله القبيلة الذى كان يُعتقد أنه الأصل الذى انحدرت منه القبيلة إلهة لا إله، لكانت قد عُبدت بالضرورة. والحقيقة أن الإلهات لعبن دورا كبيرا فى الديانة السامية لايقتصر على دور الزوجات التابعات للآلهة. فيلاحظ فى مختلف أركان المنطقة السامية أن هناك آلهة كانت فى الأصل إناثا ثم غيروا جنسهم وتحولوا الى آلهة، وهو مايبدو وكأنه قد صاحب التغير فى قاعدة القرابة البشرية[٣٢]. ولما كانت القرابة ترجع الى الأم وحدها فإن الإله الذّكر الذى تربطه بأتباعه وحدة الأصل لم يكن

إلا ابن عمهم أو بالأحرى أخيهم بلغة تلك المرحلة من تطور المجتمع. وهذه فى الحقيقة هى الصلة بين الآلهة والبشر كما يؤكدها الباحث بيندار فى إرجاعه لكليهما الى أم مشتركة هى الأرض. وقد نرى عند الساميين بقايا من هذه الفكرة تتمثل فى الأسماء الشخصية التى تصف صاحبها بأنه «أخ» الإله أو «أخته». ولو كان الأمر كذلك، فلابد لنا من أن نميز الأهمية الدينية للمفهوم الأقدم والأوسع انتشارا عن صلة القربى بين الإله والعنصر البشرى الذى يعبده عن الأفكار الخاصة الأكثر تقدما والتى ظهرت فى مرحلة أرقى من التطور الاجتماعى حين أصبح الإله ذو القربى يُعبد باعتباره أبا.

إن بعضا من أهم وأقوى السمات التى ميزت الوثنية القديمة، بل كل الأديان القائمة على عناصر الطبيعة منذ عصور الطوطمية عند الإنسان الأول فصاعدا، لتجد تفسيرا كافيا لها فى صلة القربى الحسية التى جمعت بين البشر ومن هم أعلى من البشر فى مجتمع دينى واجتماعى واحد دون الإشارة الى عقيدة الأبوة الإلهية الخاصة. وعلى هذا الأساس يتضح التضامن الطبيعى بين الإله وأتباعه والذى كان من سمات الديانة القديمة؛ فالصلة الوثيقة التى ربطت بين البشر وآلهتهم هى نفس صلة الدم التى ربطت فى المجتمع القديم بين البشر وبعضهم البعض ونفس المبدأ المقدس القائم على الالتزام الأخلاقى. من ثم، نرى أن الدين حتى فى أشد أنماطه سذاجة كان قوة أخلاقية؛ فالقوى التى كان الإنسان يقدسها كانت تقف الى جانب النظام الاجتماعى والقانون القبَلى؛ وكانت خشية الآلهة حافزا لتطبيق قوانين المجتمع التى كانت فى الوقت نفسه قوانين أخلاقية.

ورغم أن أقدم الديانات القائمة على عناصر الطبيعة كانت ترتبط بأقدم الأخلاقيات، إلا أنها لم تكن تصلح للارتقاء الى مُثل أرقى؛ فبدلا من أن تهدى الى طريق التقدم الاجتماعى والأخلاقى كانت تقنع بالتبعية بل بالتأخر عن الركب أحيانا. والشعور الدينى متحفظ بطبيعته، إذ أنه يرتبط بالعادات والأعراف القديمة؛ ويبدو أن الآلهة التى لايمكن التقرب اليها إلا بمجموعة من الطقوس التقليدية والمبادئ السلوكية الثابتة كانت تقف دائما الى جانب من يكرهون التغيير. وغالبا ما كان الدين عند الساميين وعند غيرهم من الأجناس يعمل ضد رقى الأخلاقيات، لا لأنه كان فى جوهره قوة للشر، بل لأنه كان يتشبث بالمعايير الأخلاقية المتقادمة الخاصة بمرحلة ماضية من تطور المجتمع. والاصطفائية من أوضح سمات الديانة القبَلية؛ فالإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التى يقترفها فى حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسى، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين. فالإله لايرعى إلا قومه. وهذه درجة محدودة من الأخلاقيات نطلق عليها اللاأخلاقيات. إلا أن مثل هذا الحكم يصبح زائفا تماما من وجهة نظر تاريخية ما. فالأخلاقيات بمعناها الأوسع والتى تشمل كل البشرية ترجع فى جذورها الى عادات الولاء والمودة والإيثار، وهى عادات تكونت فى الأصل وازدادت رسوخا فى نطاق الأسرة أو العشيرة الضيق؛ والدور الذى لعبه الدين القائم على القربى فى تطور هذه العادات واستمرارها يعد من أجل الخدمات التى أسداها للتقدم الإنسانى. وهى خدمة كان قادرا على إسدائها لأن الآلهة نفسها كانت من أفراد العشيرة، والفرد الذى لم يكن يكنّ ولاء حقيقيا لمبادئ عشيرته كان عليه أن يحسب لها ولقومه من البشر حسابهم.

هناك كاتب فرنسي بليغ كتب مؤخرا يستشهد بكلمات لاستاتيوس (Statius) تنطبق على ديانة الساميين حيث قال: «كان الإنسان يتوهم أنه محاط بأعداء يسعى لاسترضائهم»[٣٣]. ولكن إذا صدقت المقولة التى تذهب الى أن الإنسان البدائى كان يحس بأنه محاط بأخطار لاحصر لها ولايفهمها، وبالتالى يجسدها باعتبارها قوى معادية خفية أو غامضة أكبر من قوة البشر، فإن القول بأن السعى لاسترضاء هذه القوى هو الأساس الذى قام عليه الدين ليس صحيحا. فالدين باعتباره شيئا آخر غير السحر والشعوذة ومنذ أقدم العصور يخاطب العشيرة الأقربين وينصب على كيانات ودودة خيرة قد تغضب أحيانا على قومها، لكنها دائما تتسم بالسماحة إلا تجاه أعداء أتباعها أو المارقين على المجتمع. والدين بالمعنى الحقيقى للكلمة لايبدأ بخوف غامض من قوى مجهولة، بل بتقديس ودى لآلهة معروفة ترتبط بأتباعها بأواصر قرابة وثيقة. وليس الدين بهذا المعنى ربيب الخوف؛ والفارق بينه وبين رهبة الإنسان البدائى من أعدائه غير المرئيين مطلق وشاسع سواء فى أقدم مراحل التطور أو أحدثها. ولم تبدأ قوى السحر الغيبية القائمة على الرعب والطقوس التى تهدف الى مهادنة الآلهة الغريبة فى غزو الدين القبَلى أو القومى إلا فى عصور التفكك الاجتماعى كما هو الحال فى آخر عصور الدويلات السامية حين وقف البشر وآلهتهم عاجزين أمام زحف الأشوريين. أما فى العصور الأفضل حالا، فلم يكن لديانة القبيلة أو الدولة دخل بالغيبيات الدخيلة أو طقوس السحر التى قد يفرضها الهلع على المرء. فليس الدين صلة تعسفية للإنسان الفرد بالقوة الغيبية بل هو صلة بين كل الأفراد فى مجتمع ما وقوة تكن للمجتمع مشاعر خيِّرة

وتحمى قوانينه ونظامه الأخلاقى. ويبدو أن هذا الفارق قد فات على بعض المنظرين المحدثين، إلا أنه كان واضحا تماما بالنسبة للفطرة السليمة فى القدم حين كانت أعمال السحر تعد اعتداء على الأخلاق والدولة. فكان قمع طقوس السحر عند بنى إسرائيل من الأمور التى شغلت مؤسس المملكة، وكان التبشير بديانات غريبة عليهم يعد جريمة شنعاء. ولم يكن هذا قاصرا على بنى إسرائيل؛ بل كان هذا هو المتبع فى كل مجتمع قديم على درجة من التنظيم.

كانت قرابة الإله أو الإلهة بالعشيرة فى المرحلة التاريخية من الديانة السامية تتحدد على أساس الأبوة أو الأمومة، وكان المفهوم الأول سائدا طبقا للقاعدة المتأخرة التى كانت تنسب الابن لأصل أبيه. وكانت المرأة فى ظل قانون النسب الى الذكر تحتل مكانة تابعة؛ فالأب هو الرأس الطبيعى للأسرة والأم فى مكانة أدنى، وبالتالى، كانت المكانة العليا فى الدين لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. وفى الوقت نفسه لم يكن مفهوم الإلهة الأم مجهولا، بل كان مرتبطا بمعتقدات كانت ترجع الى عصور تعدد الأزواج والنسب الى الأنثى. فكانت الإلهة عشتار البابلية فى أقدم صورها تنتمى الى هذه النوعية من الإلهة الأم، فهى غير متزوجة أو بالأحرى تختار رفقاءها المؤقتين اختيارا حرا تماما، وهى الملكة المتوجة وهى التى ولدت قبل كل الآلهة[٣٤]. أنها أم الآلهة والبشر على السواء، وهى التى تلبس لباس الحداد لموت ذريتها فى أساطير الفيضان الكلدانية. وبنفس هذه الصورة كان أهل قرطاجة يعبدون «الأم الكبرى» التى تبدو فى صورة مطابقة لصورة لتانيث أرتيميس "عذراء السماء"،[٣٥] وكانت اللات العربية معبودة الأنباط باعتبارها أم الآلهة، ولابد من الربط بينها وبين الأم العذراء التى ورد

وصف عبادتها فى البطراء عند ابيفانيوس[٣٦].

ولما كان البشر والآلهة من أصل واحد فى الأصل، فما يستتبع ذلك أن تكون أم الآلهة، كعشتار مثلا، أما للبشر كذلك؛ ولكن إذا استثنينا بابل وآشور حيث استمرت الآلهة فى التحدث عن نفسها باعتبارها ذرية عشتار، يتضح أن هذه الفكرة كانت ماثلة أمام العابد السامى حين كان يخاطب إلهته باعتبارها الأم الكبرى. إلا أننا إذا حكمنا بالشبه، بل بأوجه شبه حديثة كتلك التى نجدها فى الإيمان بمريم العذراء، نجد أن استخدام اسم يناسب أصدق الصلات الإنسانية كان يرتبط فى العبادات بمشاعر الدفء والإخلاص. «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها. حتى هؤلاء ينسين وأنا لاأنساك»[٣٧]. لم تكن هذه الأفكار دخيلة فى مجملها على الوثنية السامية، حيث نجدها فى اللغة التى يستخدمها آشور بانيبال فى مناجاته لعشتار حين تشتد به الحال، وفى الطمأنينة التى كانت تنزلها على قلبه[٣٨].

وهنا أيضا يظهر الضعف الكامن فى الوثنية ، فى عجزها عن فصل الدوافع الأخلاقية للدين عن مصدرها فى مفهوم حسى عن الإله وصلته بالإنسان. فكانت الأمومة الإلهية بالنسبة للساميين الوثنيين حقيقة مادية توازى صلة القربى بين البشر والآلهة بصورة عامة، وكان تطور العقائد والأساطير الموازية تركز على الجانب الحسى أكثر من تركيزها الجانب الأخلاقى من الأمومة، وكانت تبرز الأفكار الجنسية المنفرة، خاصة حين أدى تغيير ناموس صلة القربى الى تجريد الأم من مكانتها القديمة فى الأسرة والى تحويل جزء كبير من سلطتها الى الأب. وكان هذا التغيير يسير جنبا الى جنب مع إلغاء تعدد الأزواج؛

وبفقدان المرأة لحق اختيار رفقائها، خضعت لسيادة زوجها، ووضعت غيرة الزوج قيودا على حريتها فى التصرف فى نفس الوقت الذى أصبح فيه أطفالها ينتسبون لعشيرته هو لا لعشيرتها فى الميراث وفى كل ماتفرضه صلة الدم من فروض. ومع مسايرة الدين لنواميس الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة الناجمة عن هذا التطور، أصبحت الأم الإلهية المستقلة شريكة تابعة لإله ذكر بالضرورة؛ فعادت عشتار بصورتها القديمة المتعددة الأزواج الى الظهور فى كنعان وفى غيرها فى صورة عشترت زوجة بعَل العظيم. وإذا كان تفوق الإلهة أكبر من أن يمحى، فقد تلجأ الى تغيير جنسها كما هو الحال بجنوب الجزيرة العربية حيث تحولت عشتار الى الذكورة لتصبح عشتر. ولم يتأخر أى موروث دينى عن مسايرة تقدم المجتمع؛ فاستعادت الإلهة شخصيتها القديمة كأم لا زوجة تكنّ الولاء لزوجها، وفى معبدها كانت تفرض حمايتها باسم الدين على الحرية الجنسية للمجتمع البدائى بل كانت تفرض على بنات أتباعها التضحية بعفتهن قربانا لها قبل السماح لهن بالارتباط بالزواج وما يستتبعه من ولاء، وهو ارتباط كانت الإلهة تمقته.

كان الجانب العاطفى من الوثنية السامية يرتبط دائما بعبادة الإلهات من الإناث من خلال روابط الأمومة التى كانت تمس أرق الأحاسيس وأنقاها من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال الروابط الأخرى المتصلة بالمرأة، وهى أحاسيس كانت غالبا ماتمس الجانب الحسى الذى تطور بكل قوة عند الجنس السامى. وكانت الأحاسيس التى تبرز عندما كان الإله يُعبد فى صورة أب تتميز بالصرامة، إذ تكمن السمة التى تميز الأبوة عن صلة القربى بصفة عامة فى

السلطة الأبوية، فى ضـرورة احترام الابن لأبـيه والقيـام على خدمـته. ووردت الوصية الخامسـة التى تحض الأبناء على البر بالآباء فى سِفر ملاخى (١/ ٦) مع الوصيـة ببر الخـادم بسيده، ويتـحدث نفس النبى (٣/ ١٧) عن «إشـفاق» الأب «بابنه الذى يخـدمه». ولايزال الابن البـالغ فى الجزيرة العـربية حـتى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه كما يخدم الخادم سيده، ويضفى نفس القدر من التقديس. ولايبدى الأب حنـانه وتسامحـه إلا لأطفاله الصـغار. ومن ناحـية أخـرى، فإن سلطة الأب لم تكن ذات طابع استبدادى. فلم تكن له سلطة الحياة والموت على أبنائه كما هو الحـال فى القانون الرومانى[٣٩]، وبعد تجـاوزهم لطور الطفولة لم تكن ثمة وسيلة لديه ليـفرض سلطته عليهم إن هم أبوا الانصيـاع لها. ورغم ما بهذا من تناقض، إلا أنه ينسجم تمام الانسجام مع الروح العامة للثوابت السامية التى ترى ضرورة وجود سلطة وضرورة قبولها لدى الجميع دون الحاجة الى قوة تفـرضهـا سوى ضـغط الرأى العـام. وتتمـيز سلطة الشـيخ العـربى بنفس هذه السمة؛ وحين يصدر قاض عربى حكما على أحد المذنبين، فإن المذنب مخير بين أداء الدية وهى شكل من أشكال العقـاب والاستمـرار فى مناوءة من ألقى عليه بالاتهام.

من ثم فإن مـفهـوم الإله القبَلى باعـتبـاره أبا أدخل الى الدين فكرة السلطة الإلهية والتبـجيل والخدمة الواجبة على المؤمن نحـو إلهه؛ إلا أنها فكرة لاتحمل فى طيـاتها مـعنى التطبـيق الصارم والدقـيق للأوامـر الإلهيـة من خلال فـرض عقـوبات غيبـية. فاحـترام السـامى لأبيه هو نفس احتـرامه لعـشيرته مـركزا فى شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هى إلا مظهر فردى لسلطة العشيرة، وهى

سلطة لايمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها. ومن ثم، فإن الإله فى مجال الدين باعتباره أبا يمثل أغلبية القبيلة فى تطبيق العُرف القبَلى على المارقين من أفرادها؛ ويؤدى الطرد، وهو العقوبة الوحيدة التى تطبق عادة على البدوى، الى عزله من عضوية الجماعة الدينية؛ ومن ينشق على عرف القبيلة عليه أن يخشى الإله وأهله معا. أما فى الأمور التافهة التى لامجال فيها للطرد فكان التسامح الذى تبديه القبيلة نحو تجاوزات أبنائها يعزى الى الإله؛ فهو لايخاصم أيا من أتباعه بسهولة، وبالتالى فإن من يتميز بشئ من الجسارة منهم لم يكن يتردد فى إطلاق العنان لنفسه دون خشية الإله الأب. أما بالنسبة لأتباعه ككل، فلم يكونوا يعتقدون من وجهة نظرهم أن الإله يمكن أن يغضب على أى شئ يفعلونه إلا فى حدود النفور المؤقت الذى ينتهى بتوبتهم أو بمجرد تغير مزاج الإله، حين تتغلب رحمته الدائمة على غضبه المؤقت، وهو مايحدث حين يراهم فى أزمة كتعرضهم لعدوان شديد من أعدائهم وأعدائه. فهناك تساهل شديد بين البشر وإلههم القبَلى، وسلطته الأبوية لاتتسم بالصرامة أو التعنت.

وهذه سمة مميزة من سمات الديانة الوثنية ولاتختفى حين كان يُنظر الى إله العشيرة باعتباره ملكا لا أبا. فنطالع فى نقش الملك ميشع مثلا أن كاموش كان غاضبا على شعبه فسمح لإسرائيل بقهر مؤاب؛ ثم مرة أخرى نجد كاموش يحارب من أجل مؤاب ويخلصها من أعدائها. ولانجد تفسيرا لتغير موقف الإله؛ ويبدو أنهم كانوا يسلّمون جدلا بأنه لن يرضى برؤية شعبه يعانى الأسوأ. وبنفس هذا المنطق نجد جماهير العبرانيين قبيل السبى تتلقى نبوءات بأن الرب مستعد لتنفيذ ناموسه الأخلاقى القويم ولو بتدمير إسرائيل الآثمة. فكان تسامح

الرب بالنسبة للأنبياء معناه صبره ودعوته المتكررة لهم بالتوبة وإرجاؤه للعقاب طالما كان هناك أمل فى الإصلاح؛ أما بالنسبة للوثنى ولأصحاب العقلية الوثنية فى إسرائيل، فكان تسامح الآلهة يؤخذ على أنه ميل للتغاضى عن خطايا أتباعه.

إن التوفيق بين تسامح الله وعدله المطلق من أكبر مشكلات الدين الروحانى، وقد حلت المسيحية هذه المشكلة من خلال مبدأ الكفّارة. ومما يذكر أن هذه المشكلة لم تظهر فى الوثنية بنفس الصورة التى وردت فى الإنجيل، لا لأن آلهة الوثنية كانت تفتقر الى الخير والصفح، بل لأن عدالتها لم تكن مطلقة. ومع ذلك فإن افتقارها للعدل المطلق لايعنى أن الآلهة كانت ظالمة بطبيعتها إذا ما قيست بالمعايير المجتمع آنذاك؛ فقد كان يُعتقد أنها تتعاطف مع السلوك القويم، لكنها لاتعمل على تطبيقه بصرامة فى كل الحالات. أما بالنسبة لنا ولمن ألفوا النظر الى الصفات الإلهية نظرة مطلقة، فهذا أمر يصعب إدراكه، لكنه كان شيئا طبيعيا تماما حين كانت سلطة الإله تُفهم على أنها سلطة ملَكية لاتختلف عن سلطة الملك من البشر.

كانت الملَكية البشرية فى طور نشأتها لاتقل فى افتقارها الى المطلقية عن سلطة الآباء والكبار فى العشيرة، إذ كانت تفتقد التنظيم الكافى لتنفيذ حكم الملك أو فرض طاعة أوامره. وكانت سلطة الأمير معنوية لاحسية؛ فكانت مهمته الإرشاد لا إملاء سلوكيات محددة على رعيته من الأحرار، كانت مهمته أن يبين الصواب لا أن يطبقه[٤٠]. وهكذا كانت محدودية السلطة الملَكية تسير فى اتجاه عكسى بالنسبة لنظيرتها فى الملَكية المحدودة الحديثة. فالملك وحكومته

بالنسبة لنا مسلح بكل السلطات اللازمة لتطبيق القانون والعدالة، وتكمن محدوديةسلطته فى استقلال التشريع والمحاكم القضائية. أما الملك السامى القديم فكان على العكس من ذلك؛ فكان هو قاضى القضاة وكانت أوامره قوانين، ولكن لم تكن أحكامه ولا أوامره تنفذ إلا إذا ساندتها قوى كانت سلطته عليها ضعيفة. فكان ثقله يرجع فى جزء منه الى الأثر الأخلاقى لأحكامه، وفى جزء آخر الى الموارد المادية التى كانت تحت إمرته لا باعتباره ملكا من النبالة العليا أو زعيما لدائرة قوية من الأهل والتابعين. و لو كان الحاكم يكتسب ثروته ومكانته من خلال غزواته المظفرة أو يرث موارد تراكمت لدى سلسلة من الأسلاف الملكيين فربما توفرت له سلطة استبدادية، وكانت الأسرة المَلَكية المستقرة تتجه تدريجيا نحو المَلَكية الشمولية خاصة إذا كان البيت الملكى قادرا على الحفاظ على جيش دائم يدافع عن مصالحه. أما الاستبداد التام على غرار النمط الشرقى الحديث فلم تتوصل اليه أى من الممالك الصغيرة التى سحقتها الامبراطورية الأشورية، ولاشك أن الأفكار التى تكمن وراء مفهوم السلطة الإلهية ترجع الى عصر كانت المَلَكية البشرية فيه لاتزال فى صورة بدائية وكانت قوتها التنفيذية محدودة للغاية؛ فلم يكن الحاكم مسئولا عن الحفاظ الدائم على القانون والنظام فى أرجاء مملكته. فلم يكن يُنتظر منه أن يتدخل فى معظم الأمور إلا إذا احتكم اليه طرف أو آخر فى نزاع ما؛ وحتى فى حالة كهذه لم يكن الرضا بقراره مؤكدا بالنسبة لمن صدر القرار لصالحه، حيث كان يمكن أن يستخلص حقه من خلال انتماءاته العائلية. وما كان لمثل هذا النظام الإدارى المفكك أن يمثل إطارا لمفهوم الرعاية الإلهية الكاملة التى لاتتغاضى عن ظلم

ولاتتهاون فى ضياع حق؛ قد يكون الإله المحلى خيرا وعادلا، إلا أنه لم يكن نشطا أو ذا قدرة مطلقة على الدوام. إلا أننا لاينبغى أن نفترض أن هذا التهاون كان يمثل نقيصة فى شخصية الإله آنذاك. فالساميون بطبيعتهم يضيقون بالسلطة ولايميلون الى الخضوع لسلطة بشرية أو إلهية صارمة. فالإله الذى كان يمكن الوصول اليه وقت الحاجة والذى يترك البشر لأنفسهم أغلب الوقت كان يحظى بدرجة من القبول عندهم أكبر من إله لاتغفل عينه عنهم ولايستطيعون خداعه. وكل ماكانت تريده المجتمعات السامية من آلهها باعتباره ملكا كان يتلخص فى ثلاثة أشياء: مساندتهم فى مواجهة أعدائهم وإسداء النصح لهم عن طريق الوحى أو من خلال العرّافين فى الأمور المتعلقة بالأزمات القومية والحكم بالعدل حين تستعصى الحالة على قدرة البشر. وكان حكماء العشيرة وقضاتها وجنودها يعتبرونه قدوة لهم ويلتمسون منه العون إذا دعت الحاجة. أما بالنسبة لغيرهم فلم يكن من المنتظر منه أن يظل منشغلا بشئون البشر على الدوام. وفى الأمور العادية، كان على البشر أن يرعوا شئونهم وشئون أهليهم بأنفسهم، ولو أن الإحساس بقرب الإله فى كل وقت وإمكانية اللجوء اليه وقت الحاجة كانت بمثابة قوة معنوية تعمل باستمرار على حفظ النظام الاجتماعى. والحقيقة أن قدرات هذه القوة المعنوية كانت ضعيفة للغاية، إذ كان يمكن للشرير أن يمنّى نفسه بأن الشر أمر يغتفر؛ إلا أن الدين رغم ضعف أثره على السلوك بهذه الصورة ساعد على تطور مجتمع منظم وعلى الخروج به من أسر الهمجية.

لايمكن الزعم بأن الدين القديم كقوة اجتماعية وسياسية قد فشل فى آداء

مهمته فى المراحل الأولى من تطور المجتمع السامى؛ إلا أن صلته بنظام الأسرة والعشيرة التقليدى الموروث كانت أوثق من أن يحتفظ بحيويته الكاملة مع انهيار النظام الاجتماعى. وكانت خطورة حقبة الغزو الآشورى على التاريخ الدينى لاتقل عن خطورتها على التاريخ المدنى عند الساميين الشماليين؛ فمنذ ذلك الوقت فصاعدا أصبح الدين فى عزلة عن واقع الحياة الاجتماعية. ولكن إذا نحينا الكارثة الآشورية جانبا، نجد أن هناك أسبابا قوية تدعو الى الظن بأن فترة عنفوان الدين القومى للساميين الشماليين فى القرن الثامن قبل الميلاد كانت قد انقضت وأن انهياره كان وشيكا. وكانت منابع السلوك الأخلاقية التى كان يلمسها ترتبط بالاحتياجات الأولية للمجتمع البدائى مع غريزة البقاء لدى الجماعة. ولم يكن الحماس للدين يلاحظ إلا فى أوقات الخطر حين تقاتل العشيرة وقائدها الإلهى فى سبيل البقاء. أما فى أوقات السلم والرخاء فلم تكن للدين قدرة على الارتقاء بالإنسان عن الماديات وحثه على الخير والرشاد. ومالم تكن العشيرة فى خطر لم يكن يدعو الى الإيثار، بل كان يحث على التسامح تجاه الطيبات التى يتم التمتع بها تحت حماية إله العشيرة. وكانت الشرور التى أخذت تنخر فى المجتمع ببطء والمفاسد التى كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها حالات استثنائية لاتنسحب على العشيرة كلها والفوضى التى صاحبت زيادة الثروات والفوارق فى توزيعها وارتخاء النسيج الأخلاقى نتيجة للانغماس فى الترف والماديات فكانت أشياء لايمسها الدين وما كان الإله الرفيق السمح ليعيرها اهتماما. وكان الإله الذى يستطيع التعامل مع هذه الشرور هو الرب الذى بشر به الأنبياء، لا مجرد ملك شرقى ارتقى عرشه فى السماء، بل الرب

العادل الذى «فى كل مكان عيناه مراقبتين الطالحين والصالحين» ولايرضى الظلم»[٤١].

رأينا فيما سبق أنه من الأنسب أن نفترض مؤقتا ودون قطع مناقشتنا لعرض الألة أن الإله الأعلى لدى الشعوب السامية التى تجاوزت المرحلة القبلية وتطورت الى دولة منظمة نسبيا كان يعامل باعتباره ملكا. أما الدليل الحاسم على ذلك فلابد من البحث عنه فى تفاصيل الشعائر الدينية التى سنتناولها بعد قليل والتى سنرى أنها تنم عن مفهوم شديد الواقعية عن ملكية الإله. وفى الوقت نفسه قد نشير بإيجاز الى بعض الشواهد الدالة على غير ذلك. فملكية الرب فى العهد القديم يشار اليها دائما على أنها مجد لإسرائيل، ولكن ليست هناك أية إشارة توحى بأن فكرة ملكية الإله كانت حكرا على العبرانيين. بل على العكس، فالشعوب الأخرى هى ممالك الآلهة الزائفة أو «ممالك الأوثان وأصنامها المنحوتة»[٤٢]. ونجد فى حالتين استثنائيتين قاضيا تقيا أو نبيا يظهر ليعلن أن سلطة الرب تختلف عن مَلكية البشر[٤٣] لدى الشعوب المجاورة. ؛ إلا أن هذا المفهوم كان يستعصى على فهم غالبية بنى إسرائيل، بل على أنبياء حقبة الملوك وجيران بنى إسرائيل كذلك. فلو أمكن تتويج الابن فى حياة أبيه كما حدث فى حالة سليمان، أو لو استطاع أن ينوب عن أبيه كما ناب يوثام عن عزريا[٤٤]، لما كانت هناك صعوبة فى اعتبار الملك البشرى نائبا للملك الإله الذى كان يعتقد أنه أب الجنس الملكى، وبالتالى فى إضفاء قدر من القدسية على الأسرة المَلَكية. لذا فإن بَعَل الصورى يلقب بلقب «ملكارث» (ملك المدينة) أو «ربنا مِلكارث، بَعَل رب مدينة صور»[٤٥]، واعترف المستعمِرون القرطاجيون

بهذه السيادة بآدائهم لضريبة العُشر لمعبده بالمدينة الأم؛ فالأعشار فى الشرق ضريبة للملوك[٤٦]. وكان الإله الأعلى للعمُّونيين يسمى «ملكُم» أو «مَلكَم» وهى مجرد صيغة أخرى من لفظ «ملِك» (مَلك). كما أن لفظ «مُلُك» أو «مُلك» ماهو إلا نطق مشوه لنفس اللفظ يعزى الى الشكوك التى ساورت اليهود اللاحقين الذين كانوا ينطقون لفظ «ملك» على وزن «بُشِت» - بمعنى «زائف» - للدلالة على لقب أى إله زائف. ويعد إضفاء الألقاب المَلَكية على الآلهة فى كل من بابل وآشور شائعا بدرجة واضحة. ولدينا أيضا «مَلَخبل» (الملك بَعَل) وهو الإله الأعلى عند آراميى تدمر؛ ولكن فى هذا المثال وفى غيره من الأمثلة اللاحقة ربما يمكن افتراض أن مَلكية الإله الأعلى تعنى سلطته على سائر الآلهة لا على أتباعه. ومن ناحية أخرى، هناك كم هائل من الشواهد يمكن استقاؤه من أسماء الأعلام ذات المدلول الدينى والتى يشار فيها الى الإله باعتباره ملكا. وكانت هذه الأسماء شائعة عند الفينيقيين والآشوريين بنفس درجة شيوعها لدى بنى إسرائيل[٤٧]، بل نجدها حتى لدى عرب منطقة الحدود مع سوريا ومصر[٤٨].

وحين ينظر للإله على أنه ملك، فإنه بالطبع يخاطب بلفظ «السيد» ويشار الى أتباعه باسم «الرعية»، ومن ثم فإننا نجد بين الألقاب الإلهية «أدون» (السيد، فى حين أن «أدونيس» هو الإله تَمُّوز») و«ربَّت» (السيدة وهو لقب للإلهة تانيت) عند الفينيقيين وتلحق بها عبارات مماثلة عند الشعوب الأخرى[٤٩]، فى حين أن المؤمن فى كل الساميات يطلق عليه لقب خادم أو عبد (عَبْد، عبيد) لإلهه، وهو نفس اللقب الذى يشير به أحد أفراد الرعية الى نفسه فى حديثه مع

الملك. ويستخدم لفظ «خادم» بصورة شائعة عند أتباع الديانات ويشكل أساس عدد كبير مـن أسماء الأعلام المشابهة - عَبد إشمـون، عَبد بَعَل، عَبد أوسير ... ويشير هذا اللفظ للوهلة الأولى الى مفهوم أشد صرامة عن مَلَكية الإله، فأحد أفراد الرعية لايعد عبدا للملك إلا فى ظل نظام استبدادى صارم؛ بل إنه يؤخذ كأحد الفروق التى تميز الديانة السامية عن ديانة اليونان؛ فالصلة بين الإنسان وإلهه فى الأولى هى صلة عبودية، أما فى الأخرى فليست كذلك. إلا أن هذا الاستنتاج يستند الى التغاضى عن سمة التأدب فى الحديث. فعندما يخاطب المرء من فوقه يشير اليه بقوله «سيدى» والى نفسه بقوله «خادمك»[50]، وهذه الصيغة المهذبة لاتستخدم إلا فى حضرة الملك؛ أما فى غيابه فيقصد بخدمه حاشيته ممن يمثلون بين يديه أو رعاياه الذين يعملون بخدمته، كجنوده مثلا. ويرد هذا اللفظ بصورة مستمرة فى العهد القديم لتمييز خدم الملك عن سائر الناس عامة. من ثم، فخدام الرب هم فى بعض المواضع الأنبياء الذين يبعثهم لمهمة خاصة؛ وفى مواضع أخرى كما هو الحال فى المزامير هم عباده المجتمعون فى المعبد؛ وفى مواضع ثالثة كما هو الحال فى سفرى التثنية وأشعياء هم الخدم الحقيقيون دونا عن بنى إسرائيل، وهم ليسوا رعاياه إلا اسما. موجز القول إن لفظ «عَبد» أو «عيبِد» (خادم) مشتق من الفعل «عَبَد» (بمعنى خَدَمَ أو عَبَدَ)، وهو لفظ مرن كما رأينا ويحتمل معنى خدمة الأب لأبيه وكذلك خدمة العبد لسيده[51]. وهكذا فحين يشار الى الفرد باسم خادم لرب من الأرباب فهذا يوحى ضمنا لا بأنه ينتمى الى الجماعة التى يعد الإله ملكا عليها وحسب، بل بأنه شديد الإخلاص فى خدمته وعبادته. وكغيرها من أسماء، نجد أن التراكيب

التى تضم اللفظ «عَبد» كانت أكثر شيوعا فى الأصل عند العائلات المَلَكية والكهنوتية التى يدعى أفرادها أن لهم اهتماما خاصا بالدين وقربا دائما من الإله؛ وفى حقب لاحقة، حين كان الفرد لايلتزم فى عبادته بانتماءاته القومية، كانوا يقومون بتحديد المذهب الذى ينتمى اليه أو النمط الذى وجهه والداه اليه. أما عدم الربط بين استخدام هذه الأسماء وفكرة العبودية لملك إلهى مستبد فتتضح تمام الوضوح فى شيوعها بين العرب الذين كانت فكرتهم عن السلطة بصورة عامة، سواء الإلهية أو البشرية، تتسم بضعف واضح. وكانت العرب والعبرانيون القدماء يعبرون عن الصلة بين الفرد من أفراد الرعية ورئيسه الإلهى بأسماء من نوعية أخرى. فكان اثنان من أبناء الملك شاؤول يطلق عليهما «إشبَعَل» و «ميريبَعَل» وكلاهما بمعنى «رَجُل بَعَل» أى الرب الذى كان يسمى بَعَل فى تلك الحقبة المبكرة؛ ولدينا أسماء مثل «أمرى إيل» (رَجُل إيل) و «أمرى شَمْس» (رَجُل الإله الشمس) وما اليهما عند عرب حدود سوريا[٥٢]؛ وفى الجزيرة العربية نجد أن أسماء مثل «امرئ القيس» (رَجُل قيس) و «شائع اللات» (نصير اللات)، وكلها تعبر عن الصلة بين المحارب الحر وقائده.

أما نظرة العرب للسيادة أو الزعامة بنفس نظرة أبناء جنسهم الشماليين فهذا أمر تثبته مثل هذه الأسماء بالإضافة الى ألقاب مثل «رَبّ» و «ربّى» (السيد، السيدة) كانوا يخاطبون بها آلهتهم وإلاهاتهم، ويؤكده تاريخ نشأة الإسلام بصفة خاصة. فكان النبى محمد قاضيا ومشرِّعا وقائدا لابمبادرة من جانبه، بل لأن العرب على اختلاف بطونهم كانوا مستعدين لإسناد مسائل الأحقية والأولوية الى أية سلطة إلهية، لأنهم لم يكونوا يخضعون لبعضهم البعض[٥٣].

فكانوا يأتون بمشاكلهم للنبى كما كان بنو إسرائيل يأتون بها لموسى، وكانت قراراته هى قانون الإسلام كما كانت قرارات موسى الأساس الذى قامت عليه التوراة العبرية. إلا أن التطور الطبيعى لفكرة الملكية الإلهية عند البدو العرب فكانت بدائية ومنقوصة حتى عصر النبى، وهو أمر متوقع فى مجتمع لم ينتقل الى نظام الملكية البشرية انتقالا هادئا. كانت هناك ممالك مستقرة فى مختلف أركان الجزيرة العربية فى عصور رخاء التجارة العربية، حين كانت نفائس الشرق الأقصى تصل الى سواحل المتوسط على ظهور القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية. ولكن بعد فتح الطريق البحرى الى الهند، تداعت هذه الممالك وكادت البلاد بأسرها تعود الى عصور الفوضى. كان البدو يشعرون دائما بالحاجة الى سلطة تضع حدا للنزاعات المستمرة بين القبائل والعشائر، إلا أن كبرياءهم ونفورهم من الانصياع لسلطة مهيمنة لم يسمح لهم بالخضوع طويلا لسلطة أجنبية. ومن ناحية أخرى، فإن الانتماء المفرط للعشيرة كان يؤكد أن الزعيم الذى يتم اختياره من الداخل لن يساوى فى معاملته بين أهل عشيرته وشخص من دم آخر. لذا فبعد سقوط مملكتى اليمن والأنباط اللتين كانتا تعتمدان فى قوتهما على التجارة، لم تبذل المحاولات لإقامة كيان متماسك من عدة قبائل ينمو فى شكل دولة متجانسة إلا تحت حكم الرومان والفرس. وكان انهيار قوة الدين فى الجزيرة العربية فى أواخر عهود الوثنية العربية يسير بموازاة هذه الحالة من التفكك السياسى. فكان البدو قد فقدوا شعورهم بالانتماء والقربى نحو آلهتهم القبلية، ولم يكونوا قد تعلموا الإذعان الدائم والامتثال لأية سلطة خارج نطاق القرابة. وكانوا يبتعدون عن ديانتهم بقدر ماكانوا يبدون من

ولاء لهذا الحاكم البشرى أو ذاك ممن كانوا يرون أنه من المناسب أن ينقادوا له لبعض الوقت، وكان استعدادهم لنبذ آلهتهم فى لحظة غضب أو يأس لايقل عن استعدادهم لتحويل ولائهم من حاكم صغير لآخر٥٤.

ناقشنا حتى الآن مفهوم السلطة الإلهية باعتبارها النمط الأساسى للملكية السامية حين كانت العشيرة لاتزال تتألف من بدو أحرار يحتفظون بنظامهم القبَلى وبإحساسهم بالكرامة والاستقلال الناشئ عن النظام القبَلى الذى يعد كل أفراد العشيرة فى ظله إخوة وكل فرد يشعر فى ظله باحتياج إخوته اليه وإمكانية اعتماده على إخوته. وما من مبدأ أشد ثباتا عندهم من قانون الثأر، فهو أساس النظام القبلى، والقانون فيه هو العين بالعين سواء فى الدفاع أو فى العدوان، دونما اعتبار للأشخاص. والملك فى مجتمع كهذا يعتبر سلطة إرشادية مهدئة لاسلطة ملكية؛ فهو الزعيم الذى تتوحد من حوله عدة قبائل للقيام بعمل مشترك، وهو الحكم فى حالات النزاع الذى لايقبل الصلح بين عشيرتين لاترضى إحداهما بالتنازل أمام الأخرى. من ثم، فالمَلَكية أو السلطة الإلهية لم تكن مبدأ للنظام والعدل المطلق، بل كانت مبدأ لنظام أرقى ولعدالة أكثر نزاهة مما يمكن تحقيقه حين لايكون هناك قانون سوى قانون الدم. وكلما ازدادت سلطة الملك قوة وازداد قدرة على فرض إرادته من خلال التدخل النشط فى الخصومات التى تنشب بين رعاياه ارتفع مستوى الحق فوق اعتبارات تفوق طرف على الطرف الآخر من حيث قوة عشيرته التى تشد من أزره. وقوة الحاكم فى حمايته للضعيف ولو من باب إثبات أنه أقوى من القوى. ولما كان الإله أقوى من البشر، ولو أنه لم يكن يعتبر قادرا على كل شئ، فقد أصبح ناصرا

للحق فى مواجهة القوة، وحاميا للفقراء والأرامل والأيتام ولمن لانصير له على الأرض.

ومن الملاحظ فى التاريخ القديم أن المساواة البدائية فى النظام القبلى تميل بمرور الزمن الى التحول الى حكم للصفوة تفرضه العشائر الأقوى أو العائلات الأقوى داخل العشيرة الواحدة، بمعنى أن العشائر الأصغر والأضعف ترضى بمكانة تعتمد فيها على جيرانها الأقوى فى تأمين أنفسهم؛ وحتى داخل العشيرة الواحدة كان الأفراد يميزون بين أبناء عمومتهم الأقرب اليهم والأبعد عنهم، ومع بداية عدم المساواة فى توزيع الثروة، كان الافتقار الى السند يعنى الرضا بالخضوع لحماية طرف بعيد أقوى وبالتراجع الى مكانة أدنى. وكانت المَلَكية هى القوة الخاصة الوحيدة التى تسير عكس هذا الاتجاه؛ فمن مصلحة الملك أن يحافظ على توازن القوى ويحول دون الإفراط فى تمجيد النبالة التى يمكن أن تنافسه على السلطة. وهكذا كان الحاكم ولو بدافع الأنانية يرتفع تدريجيا الى مكانة نصير الضعيف فى مواجهة القوى والمدافع عن الأغلبية ضد الصفوة. وكان الصراع الناجم عن هذه الظروف بين الملك والنبالة ينتهى فى الشرق بصورة مختلفة عنه فى الغرب. فكانت المَلَكية تنهار أمام الصفوة فى اليونان وروما؛ وكانت تتماسك فى آسيا، الى أن تتطور الى نظام استبدادى فى الدول الكبيرة أو تنهار أمام قوة استبدادية أجنبية فى الدول الصغيرة. وكان هذا التفاوت فى المصير السياسى يؤدى الى تباين فى التطور الدينى. فالإله القومى فى بادئ الأمر لم يكن ينسخ الآلهة القبلية والعائلية، ولم يكن وجود الملك يعنى إزاحة المؤسسات القبلية والعائلية؛ لذا كان الغرب أكثر ميلا الى حكم

صفوة إلهية تتألف من عدد من الآلهة مع قليل من سمات المَلَكية القديمة وتتمثل فى سلطة الإله زيوس غير الفعالة. أما فى الشـرق، فكان الإله القومى أكثر ميلا الى اكتساب سلطة ملكية حقيقية؛ وما يوصف دوما بأنه ميل طبيعى من جانب ديانة الساميين الى التوحيد الأخلاقى ليس إلا محصلة للتحالف بين الدين والمَلَكية. فمهما بلغ فساد الملكيات الحقيقية فى الشرق، فإن فكرة المَلَكية باعتبارها مصدرا للعدالة المطلقة بين كل أفراد العشيرة دون اعتبار للأشخاص كانت أرقى من مبدأ حكم الصفوة الذى كان من المتوقع من كل نبيل من النبلاء فى ظله أن يحابى عائلته ولو على حساب الدولة أو العدل؛ وكانت المفاهيم الدينية فى أذهان الأفراد الأرقى فكرا والأكثر تقى إن لم يكن فى أذهان العامة أيضا تقوم على المثال لا على الواقع. وفى الوقت نفسه كانت فكرة العدالة الإلهية المطلقة واليقظة كما نجدها عند الأنبياء تعد أمرا طبيعيا فى الشرق والغرب على السواء، فالملك السامى مهما بلغت مثاليته يعد كيانا أرضيا بعيدا كل البعد عن الكمال، وكانت معاييره عن الحق تختلف بالنسبة لشعبه وبالنسبة للغرباء. كما أن الفكرة النبوية التى تذهب الى أن الرب ينصر الحق ولو أدى الأمر الى تدمير شعبه من بنى إسرائيل تتضمن معيارا أخلاقيا دخيلا على التراث السامى والآرى على السواء. من ثم، فإن الاختلاف فى الدين بين الشرق والغرب فيما يتعلق بالتوجهات الأخلاقية هو اختلاف فى الدرجة لامن حيث المبدأ؛ وكل مايمكن قوله هو أن الشرق كان أكثر استعدادا لتقبل فكرة الإله ذى الحق المطلق، لأن المؤسسات السياسية والتاريخ والهوة الواسعة بين المثال والواقع فى السلطة البشرية كانت توجه أذهان البشر الى زيادة الشعور بالحاجة

الى الحق وتدعم عندهم فكرة النظر الى سلطة الملك باعتبارها المصدر الحتمى له. ولابد من إصدار حكم مماثل على التوجه التوحيدى المفترض فى النسق الدينى السامى بالمقارنة بنظيره الهيلينى أو الآرى. ولامجال للزعم بأن أيا من النسقين عرف التوحيد فى مسيرة تطوره الطبيعى؛ ولم يكن الاختلاف بينهما يمس إلا المساواة أو الخضوع لسلطات الإله. ولكن إذا كانت فكرة وحدة الرب عند الإغريق ضربا من ضروب التأمل الفلسفى لايمت للدين الحقيقى بأية صلة فإن التوحيد عند أنبياء العبرانيين ظلوا على اتصال بفكر الجنس السامى ومؤسساته من خلال تصور الإله الواحد ملكا يتسم بالعدل المطلق، وهو رب بنى إسرائيل القومى الذى كان مقدرا له فى الوقت نفسه أن يصبح رب الأرض كلها، لا لمجرد أن سلطته كانت تشمل الدنيا كلها، بل لأنه باعتباره الحاكم الكامل الأمثل ما كان ليخفق فى جذب كل الشعوب الى طاعته (أشعياء، ٢/ ٢ ومابعدها).

وحين نتحدث عن تصور الأنبياء عن سلطة الرب وحتمية امتدادها الى ما وراء بنى إسرائيل لتشمل الأرض كلها فإننا نلقى الضوء على سمة مشتركة بين الديانات السامية كلها وينبغى أن نوضحها لكى نتفهم ماتفوق فيه الأنبياء على المجال المشترك للفكر السامى وحتى تكتمل فى أذهاننا صورة التطور النهائى للديانات السامية باعتبارها مؤسسات قبلية وقومية.

كانت المجتمعات السامية منذ أقدم العصور تشتمل بالإضافة الى البدو الأحرار من ذوى الدم النقى (*إزراح* بالعبرية، *صريح* بالعربية) وعائلاتهم وعبيدهم على طبقة من الرجال كانوا هم أنفسهم أحرارا ولكن لم تكن حقوق

سياسية، وهم الغرباء الذين يتمتعون بالحماية (جير، جيريم بالعبرية، *جار، جيران* بالعربية) وكثيرا ماورد ذكرهم فى التوراة وفى الكتابات العربية المبكرة. فكان الغريب (جير) عند العبرانيين هو رجل من قبيلة أخرى أو حى آخر يأتى ليقيم بمكان لايحظى فيه بمساندة عشيرته، فيدخل تحت حماية عشيرة من العشائر أو زعيم قوى. وتعد حرمة الضيف من المبادئ التى كانت تخفف من قسوة الصحراء منذ بواكير حياة الساميين رغم أنهم كانوا يعتبرون كل غريب عدوا. فالمرء آمن وسط أعدائه بمجرد أن يحل فى خيمة من خيامهم، بل بمجرد أن تلمس يده أحبالها[٥٥]. وكان إيذاء الضيف أو إنكاره حق الضيافة عليه يعد اعتداء على الشرف يلحق بالمعتدى عارا لايمحى. وكانت الضيافة عند العرب ميثاقا مؤقتا؛ فيكرم الضيف لليلة أو لثلاثة أيام على الأكثر[٥٦]، وبعد ثلاثة أيام أخر، تنتهى الحماية الواجبة له على مضيفه[٥٧]. أما الحماية الدائمة فنادرا ماترد على الغريب إن طلبها[٥٨]، وما أن يمنحها أى من أفراد القبيلة تصبح ملزمة للقبيلة كلها. والالتزام هاهنا هو التزام شرف ولاتترتب عليه أية عقوبة بشرية سوى الرأى العام، لأن الغريب إن وقع عليه اعتداء لاتكون له عشيرة تحارب من أجله. ولنفس هذا السبب فهو التزام مقدس كان العرب القدماء يؤكدون عليه بحلف يمين فى المعبد، ولايتحلل المرء منه إلا بإجراء رسمى فى نفس المكان المقدس[٥٩] حتى يتسنى للإله أن يسبغ حمايته على الغريب بنفسه. ولم يكن على الغريب تحت الحماية أن يتنازل عن ديانته بتنازله عن عشيرته الأولى. كما أن هذا لم يكن يعنى قبوله فى ديانة حماته، إذ كانت الديانة تسير بحذى الحقوق السياسية. ولكن كان من الطبيعى بالنسبه له أن يعترف الى حد ما بإله الأرض

التى يعيش عليها، ونظرا لأن الشعائر الخاصة بكل ديانة كانت قاصرة على عدد محدد من المعابد، فإن المرء حين يكون بعيدا عن وطنه يكون بعيدا عن إلهه أيضا، ولن يخفق إن عاجلا أو آجلا فى الانضمام الى دين حُماته، ولو أنه لن يحصل أبدا على حقوق توازى ما لهم من حقوق. وكان الإله أحيانا هو الحامى المباشر للغريب، وهو أمر يسهل إدراكه حين نعلم أن الدافع العام لالتماس الحماية عند الغرباء هو الخوف من الثأر، وأن المعابد كانت تمنح حق اللجوء اليها طلبا للحماية. ففى أحد النقوش الفينيقية التى تم اكتشافها قرب لارناكا نجد سجلا شهريا لأحوال معبد من المعابد ونعلم منه أن الغرباء كانوا يمثلون طبقة مستقلة ضمن *طاقم* خدام المعبد، وأنهم كانوا يتلقون رواتب محددة[٦٠].

كما نعلم من سِفر حزقيال (إصحاح ٤٤) أن خدام المعبد الأول كانوا فى معظمهم من الغرباء «غير المختتنين». ووردت فكرة خادم المعبد، أى من يعيش فى حمى المعبد تحت حماية الإله، بمعنى مجازى فى سِفر المزامير : ﴿من يحتمى بمسكنك؟﴾ («ياجور» فى العبرية معناها «يحتمى») (إصحاح ١٥). كما كانت العرب تطلق لقب «جار الله» على من يقيم بمكة بجوار الكعبة.

لم تكن لهذه الحفاوة الاستثنائية بالغرباء أهمية كبرى طالما ظلت الجماعات القومية القديمة دون مساس، كما أن نسبة الغرباء فى كل مجتمع كانت ضئيلة. إلا أن الحالة اختلفت حين تغيرت حدود الشعوب على أثر هجرة القبائل أو نتيجة عمليات الترحيل الجماعى التى كانت جزءا من سياسة الآشوريين فى البلاد التى تعرضت لغزوهم وتلك التى واجهوا فيها مقاومة عنيدة. وفى ظروف كهذه، كان من الطبيعى بالنسبة للقادمين الجدد أن يسعوا الى الانضمام الى

المعابد التى يعبد فيها «إله البلاد» المحلى[٦١] وكانوا يفلحون فى ذلك بتقديم أنفسهم باعتبارهم رعايا له. وفى هذه الحالة، لم يكن رعايا الإله يقفون بالضرورة من أتباعه القدامى موقف التبعية السياسية، فقد تجرد المعنى الدينى للفظ «جير» من الدلالة على التدنى الاجتماعى. إلا أن العلاقة بين أتباع الإله الجدد والإله لم تعد كما كانت فى النظام القومى النقى القديم. بل فقدت قدرا من استقلاليتها وثباتها؛ وكانت هذه العلاقة ثابتة لابطبيعتها الذاتية، بل بالخضوع من جانب الأتباع والسخاء من جانب الإله؛ وفى كلتا الحالتين كانت العلاقة بين الإنسان والإله تزداد تباعدا، بدأ البشر يزدادون خوفا من الإله ويبدون مزيدا من المذلة فى تعبدهم له، فى حين أن مشاعر الإخلاص كانت تنمو باطراد نتيجة للاعتقاد بأن رضا الإله وعطفه كان منة منه لا حقا قوميا مكتسبا. أما مدى أهمية هذا التغيير فهو أمر يمكن استشفافه من التوراة حيث نجد أن فكرة تبعية بنى إسرائيل للرب وإقامتهم فى أرض لا حق لهم فيها معتمدين على سخائه اعتمادا مطلقا تعد من أوضح سمات النمط الجديد من التقوى المشوبة بالجبن والتى ميزت اليهودية فى حقبة مابعد السبى عن ديانة بنى إسرائيل القديمة[٦٢]. ففى الديانات القومية القديمة، كان الإنسان على يقين من نصرة الإله القومى له، مالم يثر حنقه عليه بخرق واضح من جانبه لنواميس المجتمع؛ أما الرعايا الجدد فكان قبولهم يتم على أساس حسن سلوكهم، وهى فكرة تتفق واهتزاز شرعية اليهودية فى حقبة مابعد السبى.

كانت روح الشرعية فى اليهودية ترتبط بالجدية الأخلاقية الحقة كما نرى فى

وصف الشخصية التى المثلى للغريب فى نظر الرب كما وردت فى المزامير (إصحاح ١٥)؛ أما عند الساميين الوثنيين، فنجد نفس روح الشرعية ونفس الشك الخفى تجاه موقف الإنسان من الإله الذى يحتاج لحمايته، فى حين أن الفكرة عما يرضى الإله لم تكن قد ارتفعت لنفس المستوى الأخلاقى بعد. وفى ظل تفكك قوميات الشرق القديمة والتحرك الدائب من جانب السكان نتيجة للقلاقل السياسية كان انفصال الدين عن ارتباطاته المحلية والقومية يتضح من انتشار الأسماء التى تنم عن تبعية المرء للإله. ففى النقوش الفينيقية، نجد سلسلة طويلة من أسماء البشر مركبة مع لفظ «جير» - جيرملكارت، جيرشتارت، وما الى ذلك - وتصادفنا نفس هذه الخاصية عند عرب سوريا فى أسماء منها «جيريلوس» (تابع إيل)[٦٣]. وفى الجزيرة العربية حيث كانت الصلة بين الحامى والمحمى قد حققت تطورا كبيرا وحيث كانت كل العشائر تميل الى الانتماء لقبيلة أقوى، نجد أن فكرة الإله والتابع أو الراعى والرعية كانت شائعة بدرجة واضحة، لا لأن العشائر التابعة انضمت الى دين القبائل التى احتمت بها، بل بسبب كثرة تنقلات القبائل. ويرى فلهاوزن (Wellhausen) أن مناصب الكهنوت المتوارثة فى المعابد العربية كانت فى الغالب فى يد العائلات التى لاتنتمى الى قبيلة الأتباع، بل التى كانت تنحدر على مايبدو من أصول أقدم[٦٤]؛ وفى حالات كهذه، كان الرعايا الجدد مجرد أتباع لإله أجنبى. لذا فإن الإله تَعلَب فى مزار ريام الذى كان السبئيون يحجون اليه يُعبد بصفته «حاميا» ويُعرف المؤمنون به باسم الأتباع[٦٥]. وربما يوافق هذا المفهوم اسم العلم «سَلْم» (التسليم) وهو صورة مختصرة من «سَلْم اللات» (التسليم للات)

التدمرى[٦٦]،ويقابل الاستخدام الدينى للفعل «استَلَمَ» للدلالة على معنى تقبيل الحجر المقدس بالكعبة ومعانقته[٦٧]؛ ولعل الأسماء العديدة المركبة مع لفظ «تيْم» الذى يستخدم بالمعنى الدنيوى فى كلمة «مُتيَّم» كصفة للعاشق، تحمل معنى «المخلِص»[٦٨]. على أية حال، فانتشار القائم على التبعية والتقديس الاختيارى نلاحظه فى شعيرة الحج الى مزارات بعيدة وهو سمة سائدة من سمات الوثنية السامية المتأخرة. فكانت كل الجزيرة العربية تقريبا تلتقى بمكة، وكان مزار الحيرة يجذب الكثير من الزوار من مختلف أركان العالم السامى. وكان هؤلاء الحجيج هم ضيوف الإله، وكان يقوم على خدمتهم سكان البقاع المقدسة.

وكانوا يتقربون الى الإله كغرباء لا بنفس الثقة القديمة فى الديانة القومية، بل بالتكفير وكبح الشهوات، وكان المعلمون المؤهلون، وهم أشبه بالمطوِّفين الحاليين، يعلمونهم مراسم العبادة بدقة شديدة [٦٩]. وكان تقدم الوثنية نحو العالمية يؤدى الى توسيع الهوة بين الإله والإنسان والى القضاء على الثقة

الساذجة فى الدين القديم دون أن تقدم بديلا أفضل للإنسان، والى إضعاف الفكر الأخلاقى عن القومية دون تقديم أخلاقيات أفضل تمثل التزاما كونيا، والى تحويل الملكية الإلهية الى مجرد موكب ملكى ذى مراسم كهنوتية دون تأثير دائم على نظام المجتمع والحياة اليومية. وكانت الفكرة العبرية عن الملكية الإلهية التى لابد يوما أن تجتذب كل البشر للإيمان بها تقدم أشياء أفضل من هذه، لا بفضل أية سمة مشتركة بينها وبين الديانات السامية ككل، بل من خلال الفكرة الفريدة عن الرب باعتباره إلها تتوقف محبته لشعبه على ناموس الحق المطلق. وارتقى المفكرون عند سائر الشعوب الى مفاهيم رفيعة عن الإله الأعلى، أما

عند بنى إسرائيل، وعند بنى إسرائيل وحدهم، فقد اندمجت هذه المفاهيم فى ديانة الإله القومى السائدة بينهم. وهكذا كان الرب من بين كل آلهة الشعوب هو المؤهل لأن يصبح رب الأرض كلها.

وفى نهاية هذه المحاضرة عن العلاقة بين الآلهة والمؤمنين بهم، قد يكون من المناسب أن نشير الى المسار العام لبحثنا. فقد أخذ معظم الباحثين فى ديانة الساميين على عاتقهم مناقشة طبيعة الآلهة، وبهذه النظرة سعوا الى تحديد نوعية محددة من الظواهر الطبيعية أو التصرفات الأخلاقية التى يدعو اليها كل إله. وقد يلاحظ أتباع هذه المدرسة لدى قراءتهم للصفحات السابقة أنهم لايحسنون صنعا حين يؤكدون أن الآلهة كان ينظر اليها باعتبارها ملوكا آباء أو حماة، لأن هذه العلاقات لاتساعدنا على فهم ما يمكن للآلهة أن تقدمه لأتباعها. فكان الأقدمون يدعون آلهتهم لإنزال المطر وفى مواسم الحصاد ومن أجل الأطفال والصحة والعمر المديد ومضاعفة الماشية والقطعان وأشياء كثيرة أخرى لايطلبها الطفل من أبيه ولا رعية من مليكها. لذا يمكن القول إن الأبوة والملكية فى الدين ماهى إلا كلمات؛ ولب الموضوع هو أن نعرف سبب النظر الى الآلهة باعتبارها قادرة على أن تقدم لأتباعها مالا يمكن للملوك والآباء أن يقدموه لأبنائهم ورعاياهم. ولما كانت هذه النقطة هى التحدى العام الذى يواجه المنهج المتبع فى هذا الكتاب فلا يسعنى إلا أن أترك الرد عليها للخاتمة. إلا أن مسألة قيام الآلهة بفعل أشياء لأتباعها ليس من المنتظر من الآباء والملوك والحماة من البشر أن يتمكنوا من القيام بها فهذا أمر يحتاج الى شئ من التوضيح فى هذا المقام. وأود

فى البداية أن أوضح أن عون الآلهة كان يُلتمس فى كل الأمور بلاتفرقة، فهى رغبات لايمكن تحقيقها بجهود المؤمنين دون عون خارجى. كما أن هذا العون فى كل الأمور كان المؤمن يلتمسه من أى إله يكون له الحق فى اللجوء اليه. فإذا مرض أحد المؤمنين من الساميين، فإنه كان يدعو إلهه القومى أو القبلى، وكان يلجأ الى نفس هذا الإله إذا احتاج الى المطر أو الى النصر على الأعداء. ولم تكن سلطة الإله فى نظرهم بلاحدود، لكنها كانت كبيرة وتشمل كل مايتمناه البشر. وإنه لمن الخطأ بالنسبة للوثنية السامية البدائية أن نفترض أن الإله الذى كان البشر يلجأون اليه طلبا للمطر كان بالضرورة إلها للسحاب، وأن هناك إلها آخر للماشية يلجأون اليه التماسا لمضاعفةعدد قطعانهم. فكانت للآلهة محدودة بحدود مادية كما سنرى فى المحاضرة التالية، ولكن ليس معنى ذلك أن كل إله كان يسيطر على جزء من أجزاء الطبيعة؛ فهذا مفهوم تجريدى لاتستوعبه العقلية البدائية، بل يناسب مرحلة متقدمة من تعدد الآلهة لم تبلغها الشعوب السامية أبدا. لم تكن المسألة الحيوية بالنسبة للوثنية المبكرة تدور حول مايمكن للإله أن يفعله، بل حول امكانية دفعه لفعلها، وهو أمر يتوقف على صلته بعبده. فحين يكون إلهى هو مليكى فقد ألتمس منه أشياء لاألتمسها لدى زعيم بشرى، لأنه أقدر على فعلها؛ وباعتبارى من رعاياه، فإن لى الحق فى أن ألتمس منه العون فى كل مافيه الخير لى وللشعب الذى ينتمى اليه. والحقيقة أن الساميين عندما كانوا يطلبون من الإله أن ينزل عليهم المطر فإنهم لم يكونوا يتجاوزون مايمكن التماسه من ملك بشرى؛ فمن الغريب أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بأن سوق المطر فن يمكن للبشر تعلمه، وكان بعضهم يتوقعون من ملوكهم

ممارسته[70]. ولم يكن صانع المطر بالنسبة لهذه الشعوب فى تلك المرحلة من التطور قوة كونية، بل مجرد شخص، بشرى أو سماوى، لديه فن ما أو جاذبية من نوع ما. والقول بأن الإله الذى يستطيع أن يرسل المطر قوة ترتبط بالسحاب والسماء لايقل سخفا عن القول بأن هيرا كانت إلهة الحب حين استعارت منطقة أفروديت. هذه ملحوظة واضحة جدا، إلا أنها مؤرقة فى كل ماكتب عن ديانة الساميين.

*

هوامش

[1] صموئيل الأول، ٢٦/١٩.

[2] راعوث، ١/ ١٤ ومابعدها.

[3] إرميا، ٢/ ١١.

[4] التثنية، ٤/ ١٩.

[5] صموئيل الأول، ٣٠/٢٦، «غنيمة أعدائك يارب»؛ القضاة، ٥/ ٣١.

[6] انظر نقش الملك ميشع على مايسمى بالحجر المؤابى، والنقش الآشورى.

[7] صموئيل الأول، ٤/ ٧ ومابعدها.

[8] صموئيل الثانى، ٥/ ٢١.

[9] بوليبياس، ٧/ ٩.

[10] ديودوريس، ٢٠/ ٦٥.

[11] ياقوت، ٤/١٠٢٣. ونرى إحياء لنفس هذه الفكرة فى هيكل القرامطة المتنقل (ابن الجوزى (De Goeje, *Carmathes* [1886], pp. 180. 220 sq.) الذى كان

يُعتقد أن النصر جاء منه. ويعقد ديجويجه مقارنة بين خيمة مختار المتنقلة (الطبرى، ٢، ٧٠٢ وما بعدها) والعُطفة التى لاتزال شائعة عند قبائل البدو (Burckhart, *Bed. and Wah.* i. 145; Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes*, ii, 146; Doughty, i. 61, ii. 304).

١٢ سيتضح فى الخاتمة أن عبادة الآلهة السامية الكبرى كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بالتقديس الذى كانت تبديه القبائل الرعوية البدائية نحو قطعانها. فالقبيلة التى كانت قطعانها تتكون من أبقار وثيران كانت تعتبر أن البقرة والثور من الكائنات المقدسة التى لم تكن تُقتل أو تُذبح أو تُأكل فى أقدم العصور إلا كقرابين. وكانت الآلهة القبلية نفسها كانت تعد قريبة الصلة بالحيوانات الداجنة المقدسة، وكانت صورها تتخذ صورة ثور أو عجل عند القبائل التى ترعى الأبقار، أو صورة حمَل أو شاة عند القبائل التى ترعى الأغنام. ومن السهل أن ندرك مدى تأثير ذلك على تسهيل عملية الدمج بين الديانات القبلية والتوحيد بين الآلهة المستقلة اعتمادا على تشابه صورها وتشابه القرابين المقدمة إليها.

١٣ فى القرن الثامن قبل الميلاد، كانت بعض الدويلات السامية الغربية لديها اتحاد كبير للآلهة وهو مايبدو جليا فى الإشارات المتكررة الى «آلهة يعدى» فى نقوش تم اكتشافها حديثا فى زنجيرلى بشمال غرب سوريا عند سفح جبل أمانوس. وقد وردت أسماء خمسة من هذه الآلهة.

١٤ سفر التكوين، ٩/ ٤؛ التثنية، ١٢/ ٢٣. كما تستخدم في العربية كلمة «نَفْس» للدلالة على صلة الدم. فحين يموت إنسان ميتة طبيعية، فإن حياته تفارقه من خلال أنفه (مات حتف أنفه)، أما حين يُقتل فى ساحة الحرب فإن «حياته تنساب على سن رمحه» (حماسة، ص٥٢). كما أن عبارة «لا نفس له سائلة» تعنى «لا دم له يجرى» (المصباح). ويشير علماء اللغة العرب الى استخدام «النَفْس» بمعنى «الدم» فى تعبيرات من قبيل «نفاس» أو «نفساء». ومما يبرر تفسيرهم استخدام «نَفِسَت» أو «نُفِسَت» بمعنى «حاضَت» (البخارى).

[١٥] هوشع، ١١/ ١.

[١٦] سفر التثنية، ١٤/ ١.

[١٧] انظر التفاصيل والإشارات التى وردت فى Preller Robert, Geschichte Mythol. (1887) i. 78 sqq.

[١٨] أرميا، ٢/ ٢٧.

[١٩] ملاخى، ٢/ ١١.

[٢٠] Bäthgen, Bieträge zur Semitischen Religionsg. p. 10. الأشياء التى ليست كلها أسماء وتضاف اليها تعد ألقابا. صحيح أننا نجد فى النقش النبطى أسماء بهذا الشكل حيث يأتى اسم مِلك فى الجزء الثانى، إلا أن هذا ممكن فى مجتمع يحظى فيها الملك بقدسية باعتباره شبه إله على الأقل وفى حالة تقديس الملوك بعد موتهم. انظر Wellh. p. 2 sq.; Euting, Nabat. Inschr. p. 32 sq.; Clermont-Ganneau, Rec. d'Archéol. Or. i. 39 sqq. ولكن لابد من أن نعترف بأن الجدل حول الأسماء فى قضايا تاريخ الأديان ليست قطعية؛ وربما كان الاسم القومى «أدوم» بالعبرية يعنى «بشَر» أو «أنام» بالعربية، وهو يختلف عن اسم الإله «أدم». انظر Nöldeke in ZDMG. xlii. 470.

وكأمثلة على أسماء الآلهة فى أنساب سفر التكوين، أورد أيضا اسم «عَوْص» (التكوين، ٢٢/ ٢١؛ ٣٦/ ٢٨؛ وفى سفر أيوب، ١/ ١) أى «عَوْض»؛ و «عيسُو» (التكوين، ٣٦/ ١٤) أى «ياغوث». ويوافق نولدكه على ثانى هذه التعريفات، فى حين يرفضه لاجار (Lagarde, Mitth. ii. 77, Bildung der Nomina, p. 124.). أما الآخر فقد انتقده نولدكه (فى ZDMG. xl. 184)، ولو أنى لا أرى فى ملحوظاته حسما. وإنه من الصعب القول بأن إله العرب ما هو إلا تجسيد للزمن، كما أن الرأى القائل بأن «عَوْضو» أو «عَوْضا» عند الأعشى

مشتق من اسم الإله، وهو رأي يرى نولدكه أنه «غريب»، له مايؤيده لدى ابن الكلبي كما ورد عند الجوهري وفى لسان العرب. وهناك إله يحمل نفس اسم قينان (التكوين، ٥/ ٩) ورد فى النقوش الحميرية: ZDMG. xxxi. 86; CIS. iv. p. 20

21Müller, Fr. Hist. Gr. ii. 497 sq.

22AEN. i. 729; Punica, i. 87.

٢٣ لمزيد من الاطلاع على علاقة البنوة للإله عند الملوك الآشوريين، انظر Tiele, Babylonisch-Assyr. Gesch. p. 492.

٢٤ ولانجد عند العبرانيين والفينيقيين أسماء من هذا النوع؛ إلا أننا نصادف اسما مثل "يتبَعَل" (ابنة بَعَل) وهو اسم امرأة. ومن ناحية أخرى، كان المؤمن يسمى "أخ الإله" (أى قريبه) أو "أخت الإله" فى أسماء فينيقية مثل حَملاخ، حَمليخت، حيرم، حتّملاخ، حتّمليخت، حتَملقيرت، حَتيلت، حَتينت (أخت تينت)، وفى أسماء عبرية مثل "حى إيل" و "أحيا". وهناك صنف من الكنَى من قبيل أبيَعَل (أبو بَعَل). وكان من الشائع تجنب الصعوبة فى قول "أبى هو بَعَل"؛ إلا أن هذا الرأى يتوارى أمام اسم من قبيل "إيماشمون" (أم الإله إشمون). انظر نولدكه (ZDMG. xlii. [1888] p.480) حيث يرى أن لفظ "أب" فى هذا الموضع له معنى مجازى كما هو الحال بسفر التكوين (٤٥/ ٨). ومن جانبى أجازف بالقول بأن الكنية كانت تستخدم كمرادف لاسم الأب مسبوقا بكلمة تعنى ابن؛ وكان من الشائع أن ينادَى أكبر الأبناء باسم جده حتى أن س ابن ص كانت تساوى س أبو ص وهى صيغة أكثر احتراما. وأظن أن هناك بقايا من هذه الظاهرة فى العربية؛ فيوجه الشاعر عمرو بن كلثوم كلامه الى الملك عمرو بن هند مناديا إياه بأبى هند. وفى العبرية، تستخدم السوابق "أبى" و "أحى" و "حمو" فى صوغ أسماء للنساء والرجال على السواء، وفى الفينيقية ربما كان "أبى بَعَل" اسم امرأة كما هو الحال فى "أفعَى" و "أفميلخ" فى الحميَرية. ويقدم نولدكه أمثلة مقنعة على هذه السمة اللغوية.

٢٥ انظر Kinship, p. 205; Wellhausen, p. 4 sqq حيث ورد تفسير لكل هذه

الأسمـاء باعتبـاره سببـا لحذف السابقة "عـبد" أو مـا شابه ذلك. وربما صـدق ذلك فى بعض الحالات، إلا أنه لاينبـغى افتراض أن "بنى عوف" تعـتبر اختـصارا لـ "بنى عبد عـوف" لمجرد أن نفس القبيلة تسمى (مثلا) "عوف" أو "عبد عوف". ومن المنطقى أن أبناء عوف كانوا هم أتباعه؛ انظر Mal. iii. 17 وعن الاستـخدام العـام للسابقـة "عبد" انظر الحـماسـة، ص٣١٢، البيت الأول. أما الأسماء الشخصية التى تحمل معنى أبوة الإله فتندر فى الجزيرة العربية.

[٢٦] انظر Wellhausen المصـدر السابق، ص١٨٢ ومـابعدها، وسـفر صمـويل الأول، ١٩/٢٦.

[٢٧] حين منع كاهن تبالة الشاعر امرؤ القيس من القتال ضد قتلة أبيه، حطم إناء الأسهم وألقى بشقـفه فى وجه الإله قائلا: «لو كـان أبوك هو الذى قُتل لما أنكرت علىّ الثأر له». فاحـترام صلة الدم هاهنا تغلبت على احترام الإله الذى لم يول اهتمامـا بمشـاعر صلة الدم لدى الشـاعر ولا لدم أبيـه. ولم يكن تصرف امـرؤ القيس ينم عن عـدم التـدين، بل ينم عن أن صلة الدم كانت المبدأ الأول لديانته. أمـا ما إذا كان قـد أهان الكاهن أو إلهه الغـريب فهو أمـر قد يجد مـايبرره فى أن جيشه كان قوامه مجموعة من المرتزقة من مختلف القبائل.

[٢٨] انظر Wellhausen, p. 129

[٢٩] انظر Herod. i. 181 sq وليس هذا بأكثر واقعية من عادة تقديم حصان لبَغْل لكى يمتطيه ويخرج للصيد ليلا.

[٣٠] ابن دريد، كتاب الاشتقاق، ص١٣٩. ويُفهم من ذلك أن الزوجة الجنّية كانت مخلوقة من رعد. وفى مـواضع أخرى نجد أن سعـلات كانت تبدو كـائنا حارقا. فـعند ابن هشام، ص ٢٧، كانـت المضيفـون الأحبـاش يشبـهون السـعالى لأنهم كـانوا يضرمـون النار فى البلاد وكـانت الأشجار تحترق أمامهم.

[٣١] Modern legends of marriage or courtship between men and jinn, Doughty, ii. 191 sq; ZDPV. x. 84. أما عن مدى شرعية هذا الزواج فهذا

أمر متروك لفقهاء المسلمين.

٣٢ انظر .Kinship , p. 292 sqq., note 8 وسوف نعود الى هذا الموضوع حين تحين الفرصة.

33Renan, *Hist. d'Israel* , i. 29.

34Tiele, *Babylonisch-Assyrische Gesch*. p. 528.

٣٥ إيم ربّت' . أرقام ١٩٥، ٣٨٠. ويتضح ارتباط تانيث بأرتيميس من رقم ١١٦، ويتأكد من وضوح فكرة "عذراء السماء" فى العقائد اللاحقة بأفريقيا القرطاجية. ويتأكد الربط بين أم الآلهة وعذراء السماء، أى الإلهة غير المتزوجة عند أوغسطين. ففى قرطاجة تبدو مطابقة للإله ديدو. انظر .Hoffmann, *Ueb. einige Phoen. Inschrr.* p. 32 sq. فالنمط البدائى من العقائد والذى يقابل مفهوم الإلهة المتعددة الأزواج كان سائدا، ويتحدث أوغسطين بسخرية عن تقادم الأناشيد التى صاحبت عبادة أهل قرطاجة للإلهة الأم؛ ولكن ربما استحال الرجوع بكل ذلك الى أصل قرطاجى. فالمرونة العامة فيما يتعلق بمسألة العفة الأنثوية التى نشأت فى ظلها مثل هذه العقيدة كانت دائما من السمات المميزة لشمال أفريقيا (انظر *Tissot, La Prov. d'Afrique*, i. 477).

٣٦ De Vogüé, Syr. Centr, Inscr. Nab. No. 8; Panarium 51 (ii. 483, Dind.); Kinship, p. 292 sq. ولا أستطيع أن أتابع مناقشة فلهاوزن (ص٤٠، ٤٦) والتى يسعى من خلالها الى دحض الشواهد الدالة على عبادة الأنباط لإلهة أم. فهو يفترض أن Caabon التى يقدمها إيبفانيوس على أنها الأم العذراء لدوسارس لم تكن سوى الكيان (cippus) الذى نشأ منه الإله نفسه ولم يكن إلها فى حد ذاته. إلا أنه منذ عهد هيرودوت فصاعدا كانت اللات تُعبد فى هذه المناطق الى جانب إله من الآلهة، وتتفق الشواهد التى يوردها ديوجيه وإيبفانيوس على جعل اللات هى الأم والإله هو ابنها. ويحاول إيبفانيوس أن يوحى بأن الإلهة الأم كانت تُعبد فى إلوزا (Elusa) كذلك؛ ويعرّفنا جيروم فى كتابه عن

حياة القديس هيلاريون أن هناك معبدا لإلهة يطلق عليها اسم فينوس كانت تُعبد بناء على ارتباطها بنجمة الصبح، وهو مايفسره فلهاوزن على أنه يعنى أن إلهة إلوزا كانت تطابق نجمة الصبح (زُهرة بنت الصبح)؛ وهو أمر مستحيل إذ يشير جيروم صراحة الى أن نجمة الصبح كانت تُعبد كإلهة. وهذا هو المفهوم السامى القديم. انظر أشعياء، ١٤/ ١٢؛ كما أن كوكب الزهرة عند شعراء الجزيرة العربية يعد مذكرا كما يذكر فلهاوزن نفسه. ولاأرى سببا يقنعنى بأن العرب كانوا يعبدون زهرة الصبح كإلهة؛ كما أننا قد لانصادف عبادة هذا الكوكب كإلهة (العُزَّى) فى أى مكان بالجزيرة العربية إلا بين القبائل الشرقية التى تأثرت بعبادة عشتار الآشورية بصورتها التى استمرت بها عند الآراميين. ولم تكن هذه النقطة واضحة لى حين دونت كتابى Kinship). من ثم، فإن اعتبار إلهة إلوزا هى العُزَّى كما يفترض فلهاوزن (ص٤٤) يعد أمرا تحوم حوله الشكوك. وهناك شك أيضا حول ما إذا كان اسمها المحلى هو "خلاصة" كما يفترض تاك (Tuch)، إلا أننا لاينبغى أن نرفض فكرة التطابق بين "إلوزا" والمكان الذى لايزال يسمى خلاصة"؛ انظر Palmer, *Desert of the Exodus*, p. 423.

٣٧أشعياء، ٤٩/ ١٥.

38George Smith, *Assurbanipal*, p. 117 sqq; *Records of the Past*, ix. 51 sqq.

٣٩انظر سفر التثنية، ٢١/ ١٨ حيث كان ينبغى للفظ "يؤدبانه" أن يكون "ينصحانه". فعجز يعقوب عن كبح جماح أبنائه الكبار لم يرد كدليل على ضعفه، بل ينم عن افتقاد الأب لوسيلة يفرض بها سلطته. فلم يكن من الممكن تطبيق حكم "التثنية". وفى سفر الأمثال (٣٠/ ١٧) ورد عقوق الوالدين باعتباره خلقا يؤدى بالإنسان الى عواقب وخيمة، لاباعتباره جرما يعاقب عليه القانون. إذ يكن الأب العربى يملك حيال ابنه سوى الجدل وحشد رأى القبيلة ضده.

٤٠إن الجذر "م ل ك" فى الآرامية (والذى اشتق منه لفظ "ملك" السامى الشائع) معناه "نصح"؛ ولفظ :أمير" فى العربية معناه "الناصح" بالإضافة الى معناه الشائع؛ عروة بن الورد، ١، ١٦.

[41] الأمثال، ١٥/ ٣؛ حبقوق، ١/ ١٣.

[42] أشعياء، ١٠/ ١٠.

[43] القضاة، ٨/ ٢٣؛ صمويل الأول، ١٢/ ١٢.

[44] الملوك الأول، ١/ ٣٢؛ الملوك الثانى، ١٥/ ٥.

[45] CIS. No. 122.

[46] انظر صمويل الأول، ٨/ ١٥، ١٧.

[47] إِلِملِخ؛ أَمِلْ بَعَل؛ يهـو مِلِخ؛ عِد مِلِخ؛ عِد أوسيـر؛ عِد أشمَن؛ عـوز مِلِخ؛ عـوز بَعَل؛ مَليـحِت؛ حَمليـخِت؛ حَتَمليخِت؛ مَتَمـليخِت؛ متـعَشْتـيرت. وللاطـلاع على أمثلـة للأسمـاء الآشورية من هذه النوعـية انظر Schräder in ZDMG. xxvi. 140 sqq. حيث ورد أيضا اسم أحـد ملوك العيـدوميين على أحد التـقاويم بصيـغة "مَلك رامو" بمعنـى "المجد للملك (الإله)".

[48] من ذلك Κοσμαλαχοδ – Ελμαλαχοδ. "كـوس إيل مَلك" Rev. Arch. 1870, pp. 115, 117; Schrader, KAT. p. 257.وتنطق "كاوسمَلَك" وهو اسم أحد ملوك العيـدوميين ورد على نقش "تاجليـات بيلصر". لمزيد من المعلومـات عن الإله "كاوس" أو "كوس" انظر Wellhausen, *Heidenthum*, p. 77; ZDMG. 1887, p. 714.

[49] من ذلك لفظ "رب" النبطى بمعنى "السيـد" فى اسم "را إيل" (Euting, 21. 3, 21. 14; Waddington, 2152, 2189, 2298) وفى غزة نجد اسم الإله مَرْنَه أى "سيدنا" منقوشا على العملات (Head, p. 680).

[50] وهو مـاينطبق على كل من العـبرية والآراميـة؛ وكذلك على الفـينيـقيـة (Schröder, Phön. Spr. p. 18, n. 5)؛ وحتى فى العربية نجد شاعرا يصف عن نفسه بأنه عبد لضيفه طالما ظل فى ضيافته أما دون ذلك فلا عبودية فى طبعه (حماسة، ص٧٢٧).

[51] لفظ "عَبَد" فى العـبرية معنـاه فى المقام الأول "أن يعمـل"، وفى الآرامية "أن يفـعل". فكان

التعبد في القدم يعد عَملا أو خدمة لأنه يتكون من عمليات مَادية (قربان). ونفس هذه الصلة تظهر في الجذر "پَلَح" وفي اليونانية ρεζδιυ θεω.

52Nöldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 768; Wellhausen, *Heidenthum*, p. 3.

٥٣ابن سعد، تحقيق فلهاوزن، رقم ١٢٤ب.

٥٤كان قوة الدين أكبر في مدن كمكة والطائف حيث كانت هناك معابد وكان الإله يعيش وسط شعبه وكانت عبادته ثابتة. لذا فإن البدو في عصر الإسلام لم ينصاعوا عن طيب خاطر لشرائع الإسلام، في حين كان أهل المدن على درجة عالية من الولاء في هذا الصدد. إلا أن كثيرا منهم كانوا يدخلون الدين الجديد لمجرد استكمال المظاهر، وهو مايدل عليه دخول بني ثقيف بالطائف في الدين الجديد.

55*Kinship*, p. 41 sqq.

٥٦هذا ماورد عن النبي، الحريري (De Sacy's 2nd ed. p. 177; Sharishi, i. 242). كما كان ينبغي إمداده بزاد يكفي للسفر لمدة يوم؛ وكل مازاد عن ذلك لم يكن فرضا، بل زكاة.

57Burckhardt, *Bedouins and Wahábys*, i. p. 336.

58Burckhardt, *op. cit.* i. p. 174.

٥٩ابن هشام، ص٢٤٣ ومابعدها؛ Kinship, p. 43.

60CIS. No. 86.

٦١الملوك الثاني، ١٧/ ٢٦.

٦٢اللاويون، ٢٥/ ٢٣؛ المزامير ٣٩/ ١٢ (١٣ في المتن العبري)؛ المزامير ١١٩ / ١٩؛ أخبار الأيام، ٢٩/ ١٥.

63Nöldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 765.

64Wellhausen, *Heidenthum,* p. 129; p. 183.

65Mordtmann u. Müller, *Sab. Denkm.* p. 22, No. 5, 1. 2 sq

أداما، وهم أتباع الإلهة الشمس No. 13, 1. 12, . (شمهو) 1. 8 sq. ,(أدامهو)

66De Vogüé, No. 54.

٦٧ابن دريد، كتاب الاشتقاق، ص ٢٢. وهذه الفكرة عن الدين الذى يتم التسليم به نجدها فى لفظ "اسلام". وسنرى فيما بعد أن نفس هذه الفكرة تكمن وراء معنى الديانة المسيحية باعتبارها "لغز".

٦٨تَيم تؤخذ على أنها مجرد مرادف للفظ "عَبْد"، إلا أن هذا اللفظ مهجور فى العربية ولايستخدم إلا فى الأسماء القديمة، أما سائر الصيغ المشتقة من الجذر فلاتعطى رؤية واضحة عن معناها الأصلى. وفى لهجة النقوش السينائية حيث نجد أسماء أعلام شائعة مثل "تَيم اللاهى" و "تَيم ذو شرَى"، تبدو كاسم شائع لدى يوتنج فى كتابه بعنوان "النقوش السينائية" (Euting, Sinaitsche Inschriften, No. 431) حيث يترجم الناشر لفظ "تيما" العبرى بمعنى "عَبْدُك" (sein Knecht). إلا أن الاستخدام العربى للجذر تشير الى معانى مختلفة الى حد ما مثل "أسير" التى قد تنم عن معنى "مخلِص" مجازا، أو الاسم مركبا مع لفظ "تيم" هو اسم عشيرة كما هو الحال فى الجزيرة العربية حيث كان يطلق على ديانة غزاتهم. ومن ناحية أخرى، فالتَيم هو الحمَل الذى يطلق للرعى ولكن ليس بعيدا عن البيت حتى يمكن إرضاعه، وبهذا المعنى فان "تَيم" قد تعنى مجازا "داجن" أو "أليف".

69Lucian, De Dea Syria, lvi.

٧٠وهناك شواهد على ذلك فى :

Frazer, *The Golden Bough,* i. 13 sqq.

*

المحاضرة الثالثة
علاقة الآلهة بالأشياء الطبيعية
وبالأماكن المقدسة والجن

حاولنا فى المحاضرة السابقة أن نلقى الضوء بخطوط عريضة على السمات العامة للمؤسسات الدينية عند الساميين من حيث ارتكازها على فكرة فحواها أن الآلهة والبشر، أو بالأحرى الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة وأن مكانة الإله فى الجماعة تُفسر فى ضوء العلاقات البشرية. وعلينا الآن أن نتتبع هذا المفهوم من خلال تفاصيل الشعائر والممارسات الدينية وأن نتناول الصلة بين مختلف الأفعال الدينية والمكانة المحددة للإله بين أتباعه. ولكن ما أن نبدأ فى الخوض فى هذه التفاصيل، سنجد من الضرورى أن نناقش سلسلة جديدة من العلاقات التى تربط الإنسان من ناحية وإلهه من ناحية أخرى بالطبيعة المادية والمحسوسات. فكل الأفعال الدينية القديمة لها تجسيد مادى، وهو أمر لم يترك لاختيار العابد، بل تحكمه قواعد محددة. فهى لاتمارس إلا فى أماكن محددة وفى أوقات محددة، وبأدوات مادية محددة، ووفقا لآليات محددة. وهذه القواعد تعنى ضمنا أن التواصل بين الإله وأتباعه يخضع لظروف مادية من نوع محدد، وهو مايوحى أيضا بأن العلاقة بين الآلهة والبشر ليست بمعزل عن البيئة

المادية. فصلة الإنسان بإخوته من البشر تحددها الظروف المادية، لأن الإنسان من ناحية كيانه الجسماني يعد فى حد ذاته جزءا من الكون المادى؛ وحين نجد أن علاقة الإنسان بإلهه محددة بنفس الطريقة، فإن هذا يؤدى بنا الى استنتاج أن الآلهة كان ينظر اليها على أنها جزء من الكون المادى، وأن هذا هو السبب فى أن البشر لايستطيعون إقامة حوار معها إلا من خلال أشياء مادية محددة. صحيح أن القيود المادية المفروضة على التواصل المشروع بين الآلهة والبشر فى بعض الأنماط الراقية من الدين القديم كان ينظر اليها لا على أنها طبيعية، بل ايجابية؛ أى لم يكن يُعتقد أنها تتوقف على طبيعة الآلهة، بل كان يُعتقد أنها قواعد تعسفية فرضها الإله بإرادته الحرة. ولكن يبدو واضحا فى الأنماط العادية من الوثنية أن الآلهة نفسها ليست معفاة من القيود العامة التى تحكم الوجود المادى؛ وقد سبق أن رأينا أن الصلة بين الإله وأتباعه حين تؤخذ كصلة قربى، فإن صلة القربى تؤخذ على أن لها شقا ماديا بالإضافة الى شقها المعنوى بحيث يكون المعبود وأتباعه أجزاء من جماعة اجتماعية واحدة، بل من وحدة حياة مادية واحدة أيضا.

وحرى بنا أن ندرك بشئ من التحديد تلك النظرة البدائية للكون الذى نشأ فيه هذا المفهوم ووجد فيه مكانه الطبيعي. إنه يرجع الى عهد لم يكن البشر فيه قد تعلموا بعد كيف يضعون فروقا حاسمة بين طبيعة شئ وطبيعة شئ آخر. فالبدائيون كما نعلم كانوا لايستطيعون التفرقة فكريا بين الوجود الحسى (phenomenal) والوجود المادى (noumenal)، بل كانوا يجهلون التمييز بين الطبيعة العضوية والطبيعة غير العضوية أو بين الحيوان والنبات. وإذا تحدثنا من

منظور مجازى عن حرية البشر الذين لايعرفون كيف يفرّقون بين الخيال والعقل، فإنهم ينسبون الى كل المحسوسات حياة شبيهة بالحياة التى يكشفها لهم وعيهم بذاتهم. فيرون أن الإنسان أشبه بالحيوان منه بالنبات، وبالنبات منه بالجماد؛ إلا أن كل شئ يبدو فى نظرهم حيا، وكلما زاد أى شكل من أشكال الحياة غموضا زادت دهشتهم منه وجدارته بتقديسهم. وهذا المنحى من جانب الإنسان البدائى تجاه مكونات الطبيعة المحيطة به هو نفس المنحى الثابت لدينا عن العصور القديمة من خلال بعض من أبرز سمات الدين القديم. ويعد المفهوم السائد عن الآلهة عند الأجناس التى بلغت درجة ما من الثقافة تجسيديا؛ أى أنها تشبه البشر وتتصرف كالبشر إجمالا، كما أن الخيال الفنى سواء فى الشعر أو فى النحت والرسم يصورهم فى صور شبيهة بالبشر. ولكن فى الوقت نفسه، نجد أن الآلهة تتمثل فى محسوسات من كل نوع، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض والحيوان والشجر، بل الأحجار أيضا. وكل هذه الآلهة دون تمييز للتباين فى طبيعتها كان يُعتقد أنها على نفس الصلة بالإنسان ويتم التقرب اليها بطقوس من نوع واحد وتثير فى صدور أتباعها ضربا واحدا من الآمال والمخاوف. وإنه لمن اليسير القول بأن هذه المحسوسات لم تكن تمثل الآلهة نفسها، وأنها كانت تسكنها فقط؛ إلا أن هذه التفرقة لاتصدق هاهنا. إذ كان هناك نوع ساذج من التفرقة بين الروح والجسد ترتبط بفكرة أن الروح قد تنشط فيما لايستطيعه الجسد، وكانت الظواهر الجسدية المألوفة وخاصة الأحلام توحى بهذه التفرقة حتى لأشد الأجناس بدائية؛ والاستخدام غير المحدود للمجاز والذى يعد من سمات التفكير قبل العلمى يوسع نطاق هذا المفهوم ليشمل كل

أجزاء الطبيعة التى كانت تبدو للعقلية البدائية وكأنها مفعمة بالقوى الروحية ومنتزعة فى حركتها ونشاطها عن المحسوسات التى يفترض أنها تنتمى اليها. إلا أن نزع الحياة الخفية عن تجسيدها الظاهرى لم يكن كاملا أبدا. فالإنسان على أية حال ليس شبحا أو طيفا، ولا حياة أو روحا بلاجسد، بل جسد تدب فيه الحياة، وبنفس هذا المنطق فإن الحياة غير المرئية التى تسكن النبات أو الشجر أو الأحجار المقدسة تجعل الشئ المقدس نفسه يبدو وكأنه كائن حى. وكان الشئ المقدس يعامَل ويخاطَب فى الطقوس الدينية وكأنه الإله نفسه؛ فلم يكن مجرد رمز له، بل تجسيد له أو المركز الثابت لنشاطه بنفس المنطق الذى يرى أن الجسد الإنسانى هو المركز الثابت لنشاط الإنسان: موجز القول إن المفهوم فى مجمله ينتمى فى أصله الى مرحلة من الفكر لم يعد الإنسان فيها يجد صعوبة فى إضفاء قوى وكيانا حيا على حجر أو شجرة أو حيوان ولا على كيان بشرى أو غيبى.

ونفس هذا الافتقار الى التمييز الحاسم بين طبيعة الكائنات الظاهرة على اختلاف أنواعها نجده فى الأساطير القديمة حيث نجد تقاربا وتشابها بين كل الأشياء على اختلافها، سواء الحية أو التى تفتقر الى الحياة، العضوية أو غير العضوية، وبين البشر والآلهة. وما صلة القربى بين الآلهة والبشر والتى سبق أن تناولناها إلا جزء من صلة قربى أوسع نطاقا تشمل المخلوقات الأدنى. فالحيوان والإنسان فى الأساطير البابلية خلقا من طين ممزوج بدم إله؛ كما أن قصص انحدار الإنسان من نسل الآلهة عند اليونان تقف جنبا الى جنب مع الأساطير

القديمة التى تحكى عن نشأة الإنسان من الشجر أو الصخور، أو عن أجناس من البشر ولدوا من أم شجرة وأب إله[١]. وهناك أساطير مماثلة تربط البشر والآلهة بالحيوانات والنباتات والصخور فى كل مكان فى العالم، والساميون ليسوا استثناء فى ذلك. فلاتزال هناك أسطورة تفسر اسم قبيلة بنى صخر بإرجاع نسبهم الى حجارة رملية فى مدائن صالح[٢]. ولنفس هذه المرحلة من مراحل تطور الفكر تنتمى حكايات مسخ البشر فى صورة حيوانات، وهى شائعة فى أساطير الجزيرة العربية. فكان النبى محمد لايأكل السحالى لاعتقاده بأنها من نسل قبيلة ممسوخة من بنى إسرائيل[٣]. ويروى المقريزى أن بعضا من أفراد قبيلة صيعر بحضرموت كانوا يمسخون فى صورة ذئاب ضارية فى وقت الجفاف. وكانت لديهم وسيلة سحرية للتحول الى ذئاب ثم العودة الى طبيعتهم مرة أخرى[٤]. وكان من سكان حضرموت من يتحولون الى حدآن[٥]. وفى شبه جزيرة سيناء، كان يعتقد أن الفهد والوبر كانا فى الأصل بشرا[٦]. كما شاعت أساطير المسخ عند ساميى الشمال، ولو أنها كانت لم تصل الينا إلا فى أشكالها الإغريقية. فتحولت أم أدونيس بعد حملها سفاحا من أبيها الى شجرة من أشجار المر، وفى الشهر العاشر انشقت الشجرة وخرج الإله الوليد من جوفها[٧]. وكانت قصة مسخ ديرسيتو الى سمكة تروى فى كل من عسقلان وبامبيس. كما تشتمل الأسطورة الآشورية على الأسد والنسر وحصان الحرب ضمن عشاق عشتار، فى حين أن غياب الفاصل الذى يفرق بين الآلهة والبشر من ناحية والمخلوقات الأدنى من ناحية أخرى فى مجال الفن التشكيلى يتضح فى الولع بالوحوش الخرافية التى يكون نصفها بشريا ونصفها الآخر حيوانيا، وهو

مابدأ بأقدم الخراطيش الكلدانية المنحوتة، وأمد فينيقيا بالحيوانات الخرافية[8]، واستمر يمثل سمة مميزة للفن المقدس فى بابل وحتى عصر بيروسس[9]. ويمكن بالطبع تفسير معظم هذه المحسوسات تفسيرا مجازيا، وهو مايحدث بالفعل الى يومنا هذا لدى أشخاص أغمضوا عيونهم عن الفارق بين الفكر البدائى الذى يعامل الطبيعة كلها على أنها عشيرة واحدة لأنها لم تفرّق المحسوسات بعد الى أنواع متميزة، والفلسفة الأحادية (monistic) الحديثة التى ترى أن عالم المحسوسات يعود بعد إدراكه فى تعددية أنواعه الى الوحدة من جديد عن طريق التوفيق الميتافيزيقى. ولكن كيف يتسنى لنا أن نفسر الإيمان بالتحول الى هيئة الذئاب؟ فحين يعتقد أن نفس الشخص يتحول من إنسان الى ذئب فإن الاختلاف الواضح بين الإنسان والوحش لم يكن قد تم إدراكه بعد. ومثل هذه العقيدة لايمكن أن تكون مجرد جموح فى الخيال؛ فهى تشير الى رؤية للطبيعة ككل، وهى فى الحقيقة رؤية البدائيين فى كل أنحاء العالم مما يبعث على الخلط بين نظم الكائنات الطبيعية والخرافية فى كل مكان كما نرى عند الساميين القدماء.

ولعل تأثير هذه الأفكار على الأنساق الدينية المبكرة أمر يمكن تناوله فى نقطتين: (١) إن نطاق الغيبيات شاسع لدرجة أن الدين القديم يحاول أن يتعامل مع كل مظاهره. وأبسط الشواهد على ذلك أن السحر وقراءة الغيب لم تكن تعتبر مجرد دجل وخداع، ولو أنهما كانا خارج نطاق الدين وكانا من الفنون المحرمة فى كل الحضارات القديمة. كما كانت هناك هيئات خاصة بالغيبيات لم يكن الدين يمثل شيئا فى عالمها. فكان الدين لايتعامل إلا مع الآلهة، أى مع دائرة

محددة من القوى الغيبية الكبرى التى كانت صلتها بالإنسان تقوم على أساس ودى وتظل قائمة من خلال الطقوس والمؤسسات الثابتة. وفيما وراء دائرة الآلهة كان هناك ما لايحصى من الهيئات الغيبية الأصغر التى كان بعضها شبه مندمج فى الدين تحت مسمى أنصاف الآلهة، فى حين كان بعضها الآخر يتم تجاهله إلا فى الغيبيات الشعبية الخاصة أو لدى محترفى فن التحكم فى القوى الشيطانية لتؤدى لهم الخدمات وتطيع أوامرهم. (٢) لم تكن للآلهة سمات تميزها بصورة واضحة من حيث طبيعتها عن أنساق الكائنات الشيطانية الأدنى أو حتى عن المحسوسات التى كان يعتقد أن لها صفات شيطانية. وتكمن سمتهم المميزة فى علاقتهم بالإنسان، أو بالأحرى بدائرة محددة من البشر تضم أتباعهم. ولما كانت هذه العلاقة معروفة وثابتة، فقد نشأت عنها سلسلة منظمة وثابتة من المؤسسات الدينية. إلا أن أنماط العبادة لم تكن تحددها حقيقة أن الإله كان ينظر اليه فى بعض الحالات على أنه الأب وفى حالات أخرى على أنه الملك وفى حالات ثالثة على أنه الراعى والحامى لأتباعه. ففى تحديد طريقة التقرب الى الإله وطريقة الحصول على عونه كاملا، كان لابد من إدراك أنه لم يكن إلها قادرا على كل شئ أو ذا قوة مطلقة بوجوده خارج نطاق الطبيعة تماما، بل كان هو نفسه مرتبطا بعالم المحسوسات من خلال سلسلة من الانتماءات التى تربطه بالبشر، بل بالحيوانات والشجر والجماد أيضا. فكانت للآلهة والبشر معا فى الدين القديم بيئة مادية تتحكم فى سلوكهم وتتوقف عليها أنشطتهم.

كان تأثير هذه الفكرة على الدين القديم بعيد المدى ويصعب تحليله فى الغالب. لكن ثم جانب من جوانبه يمكن إدراكه بسهولة وعلى درجة كبيرة من

الأهمية؛ ألا وهو ارتباط بعض الآلهة بأماكن محددة. وأعم اصطلاح يعبر عن علاقة المحسوسات بالآلهة هو كلمة «مُقدَّس»؛ لذا فحين نتحدث عن المواضع المقدسة والأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين والمناسبات المقدسة فإننا نعنى ضمنا بأن الأماكن والأشياء والأشخاص والمناسبات على صلة خاصة ما بالإله أو برمزه. إلا أن كلمة «مقدس» لها تاريخ طويل ومعقد ولها دلالات متعددة المعانى وفقا للسياق الذى ترد فيه. فمن غير الممكن بمجرد تحليل الاستخدام الحديث للكلمة أن نتوصل الى سياق محدد لمعنى القدسية؛ ولامن الممكن أيضا أن نثبت على أحد الجوانب الحديثة للسياق ونقول إنه يمثل الفكرة الجوهرية التى يمكن استنباط سائر التغييرات التى طرأت على الفكرة منها. وكان المفهوم البدائى للقدسية والذى تعزى اليها المدلولات الحديثة للكلمة ينتمى الى سمة فكرية فقدنا الصلة بها ولايمكن لنا أن ندركها عن طريق المناقشة المنطقية، إلا إذا تناولناها فى سياقها الخاص بها وكما وردت فى مجال الدين القديم. من ثم، فمن السخف فى هذه المرحلة أن نحاول أن نضع أى تعريف عام أو أن نسعى الى صيغة شاملة تغطى كل علاقات الآلهة بالطبيعة المادية. وينبغى تناول المشكلة بالتفصيل، وأنسب نقاط التناول هى العلاقة التى كان الدين القديم يعتقد فى وجودها بين بعض الآلهة وبعض المواضع «المقدسة»، وهو موضوع فى غاية الأهمية، لأن كل طقوس العبادات القديمة كانت تؤدَى بالضرورة فى مكان مقدس، وبالتالى فإن العلاقات المحلية بالآلهة تدخل صراحة أو ضمنا فى كل وظيفة من وظائف الدين.

وربما أمكن النظر فى العلاقات المحلية بالآلهة من ناحيتين. أولا، كانت قوة

نشاط الآلهة ونطاق سيطرتها يعتقد أنه محدود ببعض القيود المحلية؛ ثانيا، كان من المعتقد أن الآلهة تتخذ من بعض المعابد سكنا ومقاما لها. وهذان المفهومان لاينفصلان، إذ كان نطاق السلطة والنفوذ الإلهيين يحيط بالمعبد مقر الإله؛ إلا أننا سنتناول فى البداية *أرض الإله* ثم معبده أو مقره.

إن أرض إله من الآلهة تتطابق مع أرض أتباعه؛ فكنعان هى أرض الرب يهوَه كما أن بنى إسرائيل هم شعب الرب يهوَه[10]. وبنفس المنطق فإن أرض آشور تستمد اسمها من الإله آشور[11]، وكان الوثنى يطلق على إلهه اسم إله الشعب وإله الأرض بصورة عامة ودون تفرقة[12]. وهدفنا الطبيعى هو ربط هذه التعبيرات بالملكية الإلهية، وهى فى الدول الحديثة ذات الأصل الإقطاعى السيادة على الأرض والبشر معا. إلا أن الممالك السامية الأقدم لم تكن إقطاعية، ولانجد مثالا لحاكم سامى يسمى ملك الأرض قبل السبى[13]. والحقيقة أن علاقة إله من الآلهة بأرضه لم تكن سياسية فقط ولم تكن تتوقف على علاقته بأهلها. فالآراميون والبابليون الذين وطَّنهم ملك آشور فى شمال كنعان جاءوا بآلهتهم معهم، ولكن حين هاجمتهم السباع أحسوا بضرورة طلب العون من «إله الأرض» وهو مايدعونا الى استنتاج أنه كان له فى منطقته نفوذ على الوحوش يوازى نفوذه على البشر[14]. كما أن آراميى دمشق فى أعقاب هزيمتهم فى أعالى السامرة قالوا إن آلهة بنى إسرائيل هى آلهة المرتفعات ولن يكون لها نفوذ فى السهول؛ أى أن قوة الآلهة لها حدود مادية وإقليمية. كما أن الاعتقاد بأن الإله لايُعبد خارج أرضه وهو ما كان ينطبق حتى على الرب[15] لم يكن يعنى عدم إمكانية عبادة إله ليس له معبد، بل معناه أن أرض الإله الغريب لم

تكن مكانا مناسبا لإقامة معبد. وتعتبر البلاد الأجنبية فى لغة العهد القديم أرضا «نجسة»[16] حتى أن نعمان حين يرغب فى عبادة إله بنى إسرائيل فى دمشق كان عليه أن يستجدى حمل بعيرين من تراب أرض كنعان لكى يقيم قطعة من أرض الرب فى مستقره بأرض الآراميين.

إن علاقة الآلهة ببعض الأماكن المحددة التى تعد مناطق خاصة بنفوذهم تتضح فى الديانة السامية فى لقب «بَعَل» (وجمعه «بَعَلِيم»، ومؤنثه «بَعَلَت»). فحين يستخدم لفظ «بَعَل» مع البشر فإنه يعنى صاحب بيت أو صاحب حقل أو ماشية وماشابه؛ وفى حالة الجمع فإن «بَعَلِيم» معناه أهل البلاد أو مواطنون أحرار[17]. أما فى العربية فيستخدم لفظ بَعْل بمعنى «زوج»؛ لكنه لايستخدم فى وصف علاقة سيد بعبده أو الأعلى بمن هو أدنى، ومن الخطأ استخدامه كلقب إلهى أو مجرد مرادف للألقاب الدالة على السيادة على البشر والتى عرضنا لها فى المحاضرة السابقة. وحين يطلق اسم «بَعَل» على إله فإنه لايعنى «سيد أتباعه» بل معناه «صاحب المكان»، ويتم تمييز كل «بَعَل» محلى بإضافة اسم منطقته[18]. فنجد أن مِلكارث هو بَعَل صور وعشتارْت هى بَعَلَت بابل[19]؛ وكان هناك بَعَل لبنان[20] وبَعَل جبل الكرمل[21] وبَعَل پيثور وهكذا. وفى جنوب الجزيرة العربية يرد لقب بَعَل فى علاقات محلية مماثلة منها ذو سماوى وهو بَعَل منطقة باسير، وعثتار بَعَل غمدان، وإلهة الشمس بَعَلَت العديد من الأماكن[22].

لم تكن الآلهة الوثنية قادرة على كل شئ فى عقيدة القدماء، بل كان يعتقد أنها لاتستطيع أن تفعل شيئا إلا فى وجود كهنتها، وأن نطاق سيادتها ونفوذها الدائم ينحصر فى مقرها بالطبع. ويلاحظ أن الألقاب المحلية التى أوردناها

مستقاة من أسماء البلدان التى كان للإله فيها معبد أو بيت(كما يقول الساميون) أو من أسماء الجبال التى كانت هناك عقيدة ثابتة بأنها مقر الآلهة. وتعد فكرة الملكية الخاصة للأرض من الأشياء التى تنمو باطراد فى المجتمع البشرى وتنطبق فى المقام الأول على مسكن الإنسان. والمرعى ملكية عامة[٢٣]، إلا أن الفرد يكتسب الحق فى الأرض ببناء بيت أو «بإحياء» أرض بور، أى باستزراعها. وما حق الملكية الخاصة للأرض إلا نتيجة لحق العامل فيما ينتجه[٢٤]. وهناك ارتباط وثيق بين الإعمار والاستزراع – فالفعل 'عَمَرَ' فى العربية كنظيره Bauen فى الألمانية يدل على المعنيين معا – وكلمة بيت أو دار تمتد فى المعنى لتشمل الحقول أو الأرض التابعة. وفى السريانية، نجد أن «بيت أنطاكية» يشمل الأراضى التى تدخل فى زمام المدينة، وأرض كنعان تسمى فى التوراة «أرض الرب» بل «بيت الرب» أيضا[٢٥]. فإذا حكمنا على علاقة بعل بمنطقته فى ضوء هذا المجاز، فإن الأرض أرضه، أولا لأنه يقيم بها، ثم لأنه «يحييها» ويعمرها.

أما بالنسبة لصحة هذا التفسير الخاص باسم بعل، فإن هوشع يخبرنا بالمفاهيم الدينية التى شاعت بين معاصريه من الوثنيين الذين اختلطت عبادتهم الصورية للرب بالعديد من العقائد المحلية للبعليم الكنعانيين. فكانوا ينسبون للبعليم كل ماتنتجه الأرض من أذرة وعنب وزيت وصوف وكتان وتين[٢٦]، وسنرى من حين لآخر أن طقوس الأعياد والقرابين كانت مشبعة بهذه الفكرة. إلا أننا يمكن أن نخطو خطوة الى الأمام ونتعقب الفكرة فى صيغة أقدم باستخدام عبارة من الخطاب الوثنى القديم الذى ظل حيا فى لغة الزراعة اليهودية والعربية. فالأرض التى تسقى بساقية أو بغيرها من الوسائل اليدوية فى

النظام الضريبى الإسلامى يدفع عنها خمسة بالمئة من إنتاجها صدقة، فى حين أن الأرض التى لاتحتاج الى رى يدوى يدفع عنها عُشـر كامل. ولهذا النوع الأخير عند العرب عدة أنواع بمسميات مختلفة؛ إلا أنها جميعـا تدخل تحت عبارة «ما تسقـيه السمـاء» أو «مايسـقيه بعل». كـما أن المشنا والتلمـود تفرّق بين الأرض ذات الرى اليدوى والأرض ذات الرى الطبيـعى بتسميـة الأخيرة 'بيت بعل' أو 'حقل بيـت بعل'. وينبغى أن نتـذكر أن نجاح الزراعـة فى الشرق يتـوقف على وفرة الميـاه أكثر من أى شئ آخر، كـما أن «إحيـاء الأرض الموات» الذى يؤدى كما رأينا الى تملكها يشير الى الرى فى المقام الأول[٢٧]. لذا فإن مايرويه المزارع هو ملك خاص له، أمـا مايرويه الطبيعـة فيعتقد أن إلها رواه وبالتالى فـهو يعد حـقلا أو ملكـية خـاصة بـه، وبالتالى كـان ينظر اليـه باعـتبـاره بعل المنطقـة أو صاحبها.

من المفترض بصفة عامة أن أرض بعل أى الحقول التى لا تروى يدويا تعنى الأرض التى ترويها «ماء السماء» كما يسـميها العرب. ويستنتج من ذلك أيضا أن بعل الذى ينسب الى نفسه الأرض الرطبـة والخصبة بطبيعتـها هو إله السماء (بعل شامَيم) الذى يلعب دورا كبيرا فى الديانة السـامية اللاحقة والذى يعد هو والشمس شيئا واحـدا. إلا أن هذا الرأى يبدو مناقضا لظروف نمو الزراعات فى معظم بقاع المناطق السامـية حيث يندر المطر أو يقتصر على مـواسم معينة فتظل الأرض جرداء بلاحيـاة معظم أيام السنة إلا إذا رويت يدويا أو باستـخراج المياه الجوفـية. ومن الواضح لنا بالطبع أن الخـصوبة ترجع فى النهـاية الى المطر الذى يغذى الينابيع والآبار والحقول؛ إلا أن معرفـة ذلك كانت تتجاوز حدود المعرفة

عند الساميين الأوائل[٢٨] ولو أن تمييز المناطق الدائمة الخضرة والثمر عن الحقول الأقل خصوبة فى المواسم غير المطيزة كان واضحا ومعروفا حتى لأشد نظم الزراعة بدائية.

للمطر أهمية بالغة بالنسبة للرعى فى الجزيرة العربية[٢٩]، إلا أنه يتسم بدرجة من عدم الانتظام لاتسمح بإيجاد أساس تقوم عليه الزراعة عدا أقصى الجنوب الذى يدخل ضمن حواف منطقة الرياح الموسمية. ويتم من حين لآخر استزراع بعض القرعيات فى بعض البقاع فى أعقاب هطول الأمطار الغزيرة؛ وفى السهول الواطئة حيث تغرق الأمطار فى تربة ثقيلة وتعجز عن التدفق على السطح، يتواجد النخيل أحيانا ويثمر تمرا شديد الجفاف لانفع فيه[٣٠]. إلا أن التناقض بين الأرض الخصبة طبيعيا وتلك المخصبة صناعيا لاعلاقة مباشرة له بالمطر بالنسبة للمزارع العربى، بل يتوقف على عمق المياه الجوفية. فحيثما استطاعت جذور النخيل الوصول الى المياه الجوفية، أو حين تكون هناك جداول متفرقة من المياه الجوفية تحت الأرض تغذى واحة دون استخدام السواقى، فإن الأرض تكتسب خصوبة طبيعية، ويعتقد أن الأرض فى هذه الحالة «أرضا رواها بَعل». ويقول أفضل المتخصصين فى الجزيرة العربية أن نخيل بعل هى تلك التى تشرب من جذورها دون رى صناعى ولا مطر «من ماء خلقه الله تحت الأرض»[٣١] وفى تحديد أدق لما يستحق عليه العشر كاملا، يرد ذكر بعل والسماء معا، ولايرد أى منهما بديلا عن الآخر[٣٢].

من ثم، فالشواهد العربية تؤدى بنا الى ربط عملية النماء التى تسمى بعل لا بأمطار السماء بل بالينابيع والجداول والمياه الجوفية. ومن ناحية أخرى، يتضح

(من سِفر هوشع مثلا) أن البعليم كانت بالنسبة للشعوب الزراعية فى كنعان هى مانحة الخصوبة للمحاصيل التى تعتمد على المطر اعتمادا كليا بمعظم أنحاء فلسطين. وهنا نجد بعل السماء (بَعَل شامَيم) بصيغ محلية منها «مَرنا» (سيد المطر) فى غزة٣٣. وهكذا يبرز التساؤل عما إذا كانت الفكرة السامية الأصلية عن النطاق الذى ينحصر فيه نشاط البعل قد طرأ عليه تغيير فى الجزيرة العربية بحيث يتفق مع مناخها المتميز، وما إذا كانت فكرة بعل باعتباره سيد المطر قد نشأت فى حقبة لاحقة.

من السهل أن نجيب على هذا التساؤل إذا علمنا علم اليقين ما إذا كان استخدام لفظ «بعل» باعتباره لقبا إلهيا نشأ فى الجزيرة العربية أم كان دخيلا من عند الساميين الزراعيين خارجها. أما بالنسبة للبديل الأول الذى يحظى بالقبول عند بعض من أوائل علماء عصرنا ومنهم لهاوزن ونولدكه، فإن عبادة بعل تعد أقدم من تفرق الساميين وترجع الى حقبة كان كل الساميين فيها لايزالوا بدوا. وفى هذه الحالة، يصبح من المؤكد أن العرب باعتبارهم أقرب من يمثلون حياة الساميين القديمة كانوا أشد تمسكا بالفكرة القديمة عن البعل. وأعتقد من جانبى أن أكبر احتمال هو أن بعل كلقب إلهى عرفته الجزيرة العربية مع معرفتها للنخيل الذى كان دخيلا على شبه الجزيرة. وهذا دليل مباشر مستمد من النقوش الخاصة بعبادة «البعل» عند أنباط الصحراء السامية الى الشمال، وعند أهل سبأ وحضرموت بجنوب الجزيرة العربية؛ أما بالنسبة لمنطقة الوسط، فلم تكن عبادة البعل إلا استنتاجا من بعض الشواهد اللغوية وأهمها تلك العبارة التى ناقشناها٣٤. من ثم، يمكن القول أن عبادة بعل لم يعرفها البدو الرعاة إلا

بقدر وقوعهم تحت تأثير أهالي الواحات الزراعية الذين استعاروا فنهم من سوريا والعراق وما كانوا ليخفقوا في استعارة الديانة الأجنبية معه، وهو ما كان يعد ضروريا لضمان نجاح زراعاتهم. ولكن حتى مع هذا الافتراض أجدني أستبعد أن يكون بعل قد تحول مع دخوله الى الجزيرة العربية من إله للمطر الى إله للينابيع والمياه الجوفية. وعلينا في هذا المقام أن نركز على حضارة النخيل، ولا أجد دليلا على أن النخيل كان ينمو كثيرا في الأراضي التي تعتمد على الأمطار وحدها في أي جزء من المنطقة السامية. وحتى في فلسطين التي تعد حالة نموذجية لأرض سامية تعتمد علي المطر، ثم فارق شاسع بين خصوبة الأراضي التي تعتمد على المطر وحده والأراضي التي تعتمد على الري الطبيعي أو اليدوي مما يزيد من صعوبة تقبل فكرة الخصوبة الطبيعية التي تعبر عنها عبارة «أرض بعل». ولاشك عندي في أن الزراعة عند الساميين بدأت في مناطق تعتمد على الري الطبيعي بالينابيع والجداول وأن لغة ديانة البيئة الزراعية استقرت في ظل الظروف السائدة بهذه المناطق[٣٥].

ومما يؤكد هذا الرأي *الشخصية المحلية* للبعليم والتي كانت دائما بمثابة لغز محير بالنسبة لمن يبدأون بفكرة البعل باعتباره إلها سماويا، ولكن سرعان مايتكشف إذا كان البحث عن نفوذ الآلهة في مناطق الخصوبة الطبيعية وعند الينابيع وعلى ضفاف الأنهار وفي المروج والغابات وعند سفوح الجبال الظليلة الخضراء وبالقرب من مجاري الأنهار العميقة. كان كل الساميين وبغض النظر عن الزراعة يضفون درجة من القدسية على مثل هذه المناطق؛ ولما كانت الزراعة لابد وقد بدأت في مناطق ذات خصوبة طبيعية، فلا مفر من استنتاج أن ديانة

البيئة الزراعية نشأت عن القدسية التى كانت تضفى على المروج الخضراء الغنية بالماء[36]. فالمناخ فى المنطقة شديد الصعوبة. فحين يسافر المرء فى صحراء الجزيرة العربية يقطع أياما وهو سائر على هضبة صخرية ووديان بركانية أو بحار من الرمال تحيط بها الجبال الصخرية الجرداء التى تخلو من الخضرة عدا بعض أشجار الشوك والسنط والأعشاب الشوكية، وفجأة وعند منعطف من الطريق يجد واديا تخرج فيه المياه من جوف الأرض الى سطحها ويدخل فجأة الى عالم جديد حيث الأرض تكسوها الخضرة وتنتشر فوقها مروج النخيل تظلها من قسوة الهجير، حينئذ يدرك المرء أن بقعة كهذه كانت بالنسبة للإنسان القديم جنة ووطنا للآلهة. ويختلف الأمر قليلا فى سوريا وخاصة فى موسم الربيع وفى المناطق التى تضم نبعا أو أرضا سبخة. ولم يكن الوثنيون الهمج وحدهم هم الذين كانوا يستشعرون ما بهذه المروج من دلالات دينية. ﴿تشبع أشجار الرب أرز لبنان الذى نَصَبه، حيث تعشش العصافير، أما اللقلق فالسرو بيته﴾ (المزامير، ١٠٤/ ١٦ و ١٧). وقد ينطبق ذلك على وصف الطبيعة بمنطقة بعل لبنان، ولكن من ذا الذى لايشعر بجلاله القدسى المهيب؟ ومن ذا الذى لايحس بلمسة الطبيعة البدائية التى تبدو واضحة فى المزمور الأول؟:

﴿فيكون كشجرة مغروسة عند مجارى المياه، التى تعطى ثمرها فى أوانه، وورقها لايذبل، وكل مايصنعه ينجح﴾ (المزامير، ١/ ٣).

حين يضيق مفهوم أرض بعل بهذه الصورة الى أقدم أنماطه وينحصر فى بعض البقاع التى تبدو كما لو كانت يد الآلهة قد روتها[37]، نكون قد أوشكنا على الانتقال من فكرة أرض الإله الى فكرة بيته ووطنه. ولكن قبل أن نخطو

مثل هذه الخطوة ينبغى أن نشير إشارة خاطفة الى الطريقة التى اتسع بها نطاق الفكرة البدائية وامتد أثرها. فكل المنتجات الزراعية التى نراها فى سِفر هوشع كان يعتقد أنها هبة البعليم، وكل الأتباع الذين كانوا يترددون على معبد بعينه كانوا يقدمون عطاياهم للإله المحلى من باكورة الثمرات سواء كانت المحاصيل تنمو بأرض ذات خصوبة طبيعية أو بأرض تروى يدويا أو بحقول يسقيها المطر. من ثم، كان الإله قد اكتسب بعض حقوق الملكية، أو على الأقل بعض الحقوق السيادية على المنطقة التى يقطنها أتباعه بعيدا تماما عن أرض بعل الأصلية.

ويمكن إدراك أولى الخطوات فى هذه العملية من المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية السامية. فملكية المياه أقدم وأهم من ملكية الأرض. ففى الجزيرة العربية البدوية ليست هناك ملكية صريحة للمراعى الصحراوية، بل هناك بعض القبائل أو العائلات تسيطر على موارد الماء التى يصبح حق الرعى بدونها بلاجدوى. وإذا حفر المرء بئرا يُعترف له بالأولوية فى سقى إبله منه على إبل غيره؛ وله حق مطلق فى منع غيره من استغلال مياهه لأغراض زراعية مالم يدفعوا له ثمنها، وهذا هو القانون الإسلامى؛ إلا أنه يتفق تماما مع الأعراف العربية القديمة بل مع الأعراف السامية عامة كما يتضح من العديد من المواضع فى التوراة[٣٨]. وعلى أساس هذه المبادئ يتضح أنه حتى فى المرحلة البدوية من مراحل تطور المجتمع كان يعتقد أن إله الماء له حقوق ما على المراعى المجاورة التى كان استغلالها يتوقف على الحق فى ورود ينابيع الماء. وبدخول الزراعة تم تقنين هذه الحقوق. فكل الأراضى المزروعة تعتمد عليه فى الحصول على الماء الذى يرويها وتقدم له باكورة ثمارها أو الأعشار عرفانا بفضله. وفى كثير من بقاع المنطقة السامية، خاصة أراضى دجلة والفرات التى كانت المصدر الرئيس

للقمح في الشرق القديم، كانت الزراعة تعتمد على الرى اعتمادا كليا بما يسمح بإدخال كل الأراضى الصالحة للسكنى ضمن نطاق الآلهة التى ترسل الماء من مخازنها في جوف الأرض والينابيع والأنهار لتحيى الأرض الميتة. أما فى فلسطين فكانت الحنطة تمثل مصدرا رئيسا للثروة الزراعية وكانت تنمو دون رى فى الأراضى التى تعتمد على المطر وحده. وفى زمن هوشع كانت باكورة محصول الحنطة تقدم قربانا للبعليم الذين أصبحوا نتيجة لذلك هم مانحو المطر وسادة الماء المرسل فى كنعان. ولابد من البحث عن تفسير لهذه الحقيقة فى الاستغلال الجزافي للمجاز، وهو إحدى سمات الفكر القديم. ففكرة أن البعليم هم خالقو الخصوبة ما كانت لتنشأ فى المجتمعات التى كانت تعتمد فى زراعتها على الرى. إلا أن قليلا من التأمل حقيق بأن يقنعنا بأن أقدم أشكال الزراعة كانت بالضرورة من هذا النوع حتى فى فلسطين. فالزراعة تبدأ فى أخصب المناطق، وهى فى هذا المناخ تعنى المناطق التى ترويها الجداول والينابيع. ولابد أن هناك قرى زراعية نشأت فى مثل هذه المناطق كل بطريقة خاصة بها فى عبادة البعل المحلى، بينما ظلت سهول شارون ومايسمى اليوم مرج ابن عامر مهجورة للرعاة الرحل. ومع انتشار الزراعة من هذه المناطق الى كل الأراضى المحيطة انتشرت عبادة البعليم وامتد نطاق آلهة الينابيع ليشمل الأراضى التى تسقيها السماء، وشيئا فشيئا أضافت الى سماتها القديمة السمة الجديدة «السادة المطر». وانتقلت المفاهيم الحسية للساميين الأوائل مع هذا التطور. فرأى البشر بأعينهم كيف ينشأ السحاب من البحر (الملوك الأول ١٨/ ٤٤) أو من «أقاصى الأرض» أى من الأفق البعيد (إرمياء ١٠/ ١٣؛ المزامير ١٣٥/ ٧)، ومن ثم لم يكن لديهم

شك فـي أن المطر يأتـي من نفـس المصـــدر الذى تنبع منـه ينابـيع البــعليم وجداولهم[٣٩]. وفى أقـدم أشعـار العبـرانيين، حين يحلق الرب فوق أرضـه فى العاصفة، فإن لاينطلق من السماء، بـل من جبل الطور؛ وهذا مفهوم طبيعى، إذ تتجمع العواصف فى المناطق الجبلية حول أعلى القمم. ويمكن لنا أن نستنتج فى هذا الصـدد أن السحب المطيـرة حين كـانت تهطل بغـزارة على الوديان العاليـة وفوق قـمة جبل لبنان التى كـان يعتقـد أنها مقـر أكبر بعليـم فينيقـيا عند منابع الأنهـار المقدسـة، كان أتبـاعهـا يجدون فـيهـا دليلا مـرئيا على أن آلهـة الينابيع والأنهار كانت هى واهبـة المطر. وفى المرحلة الأخيرة من ديانة الفينيـقيين حيث كان يعتـقد أن كل الآلهة كائنات سمـاوية أو فوقية كـانت أقدس المعابد لاتزال هى معابد آلهة الينابيع والأنهار المقدسة وظلت الطقوس والأساطير شاهدا على أصـالة هذه الآلهة. وسـتصـادفنا أمثلـة عديدة على ذلك فى حـينها. أمـا الآن، فيكفى أن نـستشـهد بعفـوقة حـيث كانت أورانيـا أو إلهة السمـاء تُعبـد بإلقاء القرابين فى الحـوض المقدس وحيث كان يعـتقد أن الإلهة كانت تهـبط مرة كل سنة فى مياهه على هيئة شهاب[٤٠].

وأخيرا، فإن قدرة الإله على منح الحياة لم تكن قـاصرة على الطبيعة النباتية بل كان ينسب له الفـضل فى تكاثر الماشية والأغنام، كـما يعود اليـه الفضل فى زيادة عـدد البشـر. وتتـوقف الزيادة فى الطبيـعة الحيـة على خصـوبة التـربة، والأجناس البـدائية التى لم تكن قـد تعلمت بعد الـتمييـز الدقـيق بين مخـتلف أشكال الحياة كانت تعـتقد أن الحياة الحيوانية والنبـاتية تنشأ من الأرض وتخرج منها. فالأرض هى أم كل شئ فى أغلب الفلسفـات الأسطورية، كما أن مقارنة

حياة الإنسان أو الجنس البشرى بحياة الشجرة والتى شاعت فى الشعر السامى وفى غيره من الأشعار البدائية لم تكن مجرد صورة مجازية فى أصلها. وبالتالى فحين ينسب الفضل فى نماء النبات الى قوة إلهية بعينها فإن نفس هذه القوة تتلقى الحمد والثناء من أتباعها على تكاثر الماشية وزيادة أعداد البشر. فكانت باكورة الماشية والثمار تقدم قربانا فى معابد البعليم[٤١]، ومن أكثر الأسماء التى يطلقها الآباء على أبنائهم وبناتهم انتشارا هى تلك التى تصف الطفل بأنه هبة الرب[٤٢].

فى هذا العرض السريع لتطور فكرة البعليم المحليين تركنا كثيرا من التفاصيل لكى نتطرق اليها ضمن حديثنا عن الطقوس الدينية وإنى لأنأى بنفسى فى هذه المرحلة عن الخوض فى ما لمفهوم البعليم باعتبارها قوى تثمر أو تتوالد من أثر على تطور اتجاه أسطورى حسى رفيع، خاصة عندما كانت الآلهة تنقسم الى جنسين، وكان من المعتقد أن البعل هو العنصر الذكرى فى عملية التكاثر، أو حارث الأرض التى يخصبها[٤٣]، فهذا يدخل ضمن مناقشة طبيعة الآلهة.

كما سيلاحظ أن تتابع الأفكار التى اقترحناها لاينطبق فى مجمله إلا على أهل الزراعة كسكان كنعان وسوريا والعراق واليمن. وفى هذه الأجزاء من العالم السامى بالتحديد سادت فكرة الآلهة المحلية باعتبارها بعليم، ولو أن هناك بقايا للفظ بعل باعتباره لقبا إلهيا نصادفه فى وسط الجزيرة العربية فى عدة أنماط[٤٤].

كانت الزراعة فى مناطق وسط الجزيرة العربية تنحصر فى الواحات،

وكانت الألفاظ المرتبطة بها مستعارة من الساميين الشماليين[٤٥]. وقبل ظهور أقدم الكتابات العربية بقرون عديدة، حين كانت الصحراء هى الطريق الذى تسلكه تجارة الشرق، كانت مستعمرات الساميين واليمنيين والآراميين المستقرين تحتل الواحات وموارد الماء فى البادية وهى أماكن كانت تصلح كمحطات للقوافل ولهؤلاء المهاجرين ينسب الفضل فى دخول الزراعة بل فى معرفة النخيل نفسه. ولم تكن أشد العقائد تطورا تنتمى الى البدو الخلّص بل الى هذه المستوطنات الزراعية والتجارية التى كان البدو لايترددون عليها إلا للحج، لا ليقدموا فروض الطاعة الواجبة لسيد الأرض التى يستمدون حياتهم منها، بل ليوفوا نذورهم. وكما تشير معظم معلوماتنا عن العقائد العربية الى زيارات الحج التى كان البدو يقومون بها، هناك انطباع بأن كل القرابين كانت نذورا، وأن الخراج الثابت عن ثمار الأرض كذلك الذى كان يؤدى فى المناطق المستقرة للبعليم المحلية لم يكن معروفا؛ إلا أن هذا الانطباع يفتقر الى الدقة. ففى القرآن (سورة الأنعام، آية ١٣٧) وفى غيره من المصادر لدينا شواهد كافية على أن العرب المستقرين كانوا يؤدون للإله خراجا ثابتا عن حقولهم بتخصيص حصة محددة من الأراضى المروية والمنزرعة له[٤٦]. من ثم، فهناك تطابق كامل بين العرب المستقرين وغيرهم من الساميين، والتساؤل الوحيد هو ما إذا كانت العقائد التى تنتمى لنوعية البعل واسم البعل نفسه غير مستعارة مع الزراعة من الشعوب السامية الشمالية.

هذا تساؤل أجد ميلا للإجابة عليه بالإيجاب؛ إذ لم أصادف عند العرب لفظ بعل ومشتقاته بصورة تخالف الرأى القائل بأن أصله يرجع الى الواحات

الزراعية، فى حين أن هناك كثرة من الأمثلة تؤيد هذا الرأى. ولامعنى لعبارة «الأرض التى يرويها البعل» إلا إذا قورنت بعبارة «الأرض التى ترويها يد الإنسان»، ولاشك أن الرى ليس أقدم من الزراعة. وهناك شك فيما إذا كانت فكرة الإله باعتباره المصدر الدائم والأصيل للحياة والخصوبة - وهو أمر يختلف كل الاختلاف عن الإيمان بأن الإله هو الأب الأعلى لأتباعه - كان لها مكان فى الديانات القبلية القديمة عند العرب البدو. فمصدر الحياة والخصوبة بالنسبة للبدوى الذى لايمارس الرى هو المطر الذى يحيى المراعى فى البادية، وليس هناك دليل على أن المطر كان يعزى للآلهة القبلية. فالمطر عند العرب يتوقف على النجوم، أى على المواسم التى لها تأثيرها على كل القبائل بالتساوى؛ ومن ثم، فحين يعزى المطر الى إله فإن هذا الإله هو الله، ذلك الإله الأعلى غير القبلى[47]. كما يلاحظ أن أقرب الأسماء التى تعبر عن أفكار دينية عند العرب الى أسماء الساميين المستقرين كانت تشتق من أسماء آلهة كانت عبادتها منتشرة ولاتقتصر على البدو. وسيتضح فى محاضرة لاحقة أن النمط الأساسى للقرابين العربية لايتخذ شكل خراج يؤدى للإله، بل مجرد مظهر ينم عن التقرب اليه. وكان التقرب بباكورة الثمار والذى كان يحتل مكانة مرموقة فى ديانة الكنعانيين معروفا فى الجزيرة العربية. إلا أن هذا النوع من القرابين لم تكن له مكانة كبيرة؛ فلانجد دليلا على آداء الخراج المقرر للآلهة، ويبدو أن قرابين الأعياد فى المواسم الثابتة والتى كانت من سمات الديانات التى تعتبر الآلهة مصدرا لتجدد الخصوبة سنويا كانت قاصرة على المعابد الكبرى التى كان البدو لايمثلون فيها أمام إله غريب إلا فى موسم الحج[48]. ولعل العرب البدو تعرفوا

على اسم بَعَل فى هذا الموسم، إلا أنهم لم يقتبسوا مفهوم الإله باعتباره صاحب الأرض ليطبقوه على آلهتهم القبلية، وذلك لأن الملكية الخاصة للأرض فى البادية لم تكن معروفة وكانت الماء والمراعى ملكية عامة لكل فرد فى القبيلة[٤٩].

أما بالنسبة لتأثير الزراعة ومايتبعها من أفكار ترتبط بالحياة المستقرة على دين العرب فابد لنا أن نتذكر أن آلهة المَدَر (أى أهل القرى والبلدان) فى القرون السابقة على ظهور الإسلام نسخت آلهة الوبَر (أى أهل الخيام المصنوعة من الوبر). وكان الحج الى المزارات الكبرى والمعابد الصغرى الخاصة بعرب المدن والتى لم يكن يتردد عليها إلا بعض القبائل من أهم الطقوس الدينية عند البدو، ويبدو أنها كانت شعيرة ثابتة فى المناطق التى ظهرت بها بوادر استقرار. وحيثما كان للإله بيت أو معبد نجد نشاطا لمن لم يعودوا بدوا خُلَّصا، بل لمن بدأوا فى بناء بيوت ثابتة؛ والحقيقة أن الدراسات الحديثة تبين أن القبيلة العربية حين كانت تشرع فى الاستقرار كانت تتعلم مبادئ الزراعة وإقامة بيوت ثابتة قبل أن تتخلى عن خيامها. وكانت هناك مزارات بلا معابد ولكن حتى فى هذه المزارات كانت للإله ثروة خاصة به فى كهف من الكهوف وكاهن يرعى ممتلكاته، وليس هناك مايبرر الاعتقاد بأن الكاهن كان من النساك الزاهدين. والمفترض أن كل موضع مقدس فى زمن النبى محمد كان بمثابة مركز صغير لحياة زراعية مستقرة وبؤرة لأفكار دخيلة على البدو الخُلَّص ممن كانوا يترددون عليه[٥٠].

والنتيجة النهائية لهذا النقاش المطول هى أن مفهوم الإله المحلى باعتباره بعلا أو سيدا للأرض ومصدرا لخصوبتها وواهبا لكل ما يتمتع به أهلها من طيبات الحياة كان يرتبط ارتباطا وثيقا بنمو مجتمع زراعى ويتضمن سلسلة من

الأفكار المجهولة بالنسبة للحياة البدائية للصياد الهمجي أو البدوى الرعوى الخالص. لكننا رأينا أيضا أن الأفكار الأصيلة عن أرض بعل كانت قاصرة على بعض المناطق التى كانت يد الإله تزرعها وترويها وتعد وطنه. لذا فإن فكرة أرض الإله فى طور نشأتها تبدو وكأنها مجرد تطور يتوافق مع نمط الحياة الزراعية لفكرة أكثر بدائية فحواها أن الإله له قدس خاص به على الأرض. فالعادات الزراعية تعلم البشر أن ينظروا الى هذا القدس على أنه جنة للإله تزرعها وتخصبها يداه، إلا أن الزراعة لم تكن هى التى أدت الى نشأة فكرة اعتبار بعض الأماكن مقارا لقوى غيبية.

أما مسألة أن الآلهة غير قادرة على كل شئ، بل تخضع لقيود الزمان والمكان وأنها لاتستطيع التصرف إلا حيثما وجدوا هم أو رسلهم، فهى فكرة كونية قديمة ولاتحتاج الى تفسير. وليس هناك مجال من مجالات الفكر يبدأه البشر بالأفكار الخارجة عن نطاق خبرتهم أو بالكيانات التى تسمو على الزمان والمكان. من ثم، فمهما كانت طبيعة الآلهة فقد كان يعتقد من البداية أن لهم أقداسهم الخاصة بهم ينطلقون منها ثم يعودون اليها ويجدهم فيها أتباعهم ممن كانت تربطهم بهم صلات ثابتة. وليس لنا أن نستنتج سلفا أن هذه الأقداس كانت بالضرورة أماكن على وجه الأرض، فكما أن هناك طيورا فى السماء وأسماكا فى البحر ووحوشا فى الغابة ربما كانت هناك آلهة سماوية وآلهة مائية تحت الأرض وآلهة أرضية. وفى حقب لاحقة سادت الآلهة السماوية كما نرى فى انتشار عملية التقرب بالنار حيث كانت عبادة العابد تتجه الى أعلى فى عمود من الدخان يرتفع من الهيكل نحو عرش الإله فى السماء. إلا أن القرابين

لم تكن كلها من نار. فكان الإغريق وخاصة فى العصور القديمة يدفنون القرابين المقدمة لآلهة العالم السفلى وكانوا يلقون فى الماء قرابينهم المقدمة لآلهة البحار والأنهار. وقد عرف الساميون هذين النمطين من الطقوس التى لاتدخل فيها النار؛ أما عند العرب فكان التقرب بالنار غير معروف تقريبا، وكان العابد يقدم قربانه للإله بمجرد وضعه على بقعة مقدسة من الأرض أو تعليقه على شجرة مقدسة أو بصبه على حجر مقدس إذا كان القربان سائلا أو من دم. وفى مثل هذه الحالات نجد أن فكرة المحلية ترتبط بالإله فى أبسط أشكالها. وثم مكان ثابت على وجه الأرض علامته شجرة مقدسة أو حجر مقدس يميل الإله الى التواجد عنده وتصله القرابين التى تقدم فيه.

وفى عصور لاحقة كان مقر الإله معبدا أو «بيتا» أو «قصرا» كما كان الساميون يسمونه. أما القاعدة فهى أن قدس الإله كان أقدم زمنا من البيت، ولم يكن الإله يحتل مقره فى مكان ما لمجرد أن هناك بيتا قُدم له، بل على العكس؛ فحين تعلم البشر بناء بيوت يسكنونها أقاموا بيتا لإلههم فى المكان الذى كان يعرف بأنه مقره. ومع ازدياد عدد السكان وتضاعف عدد المعابد، وجدت الوسائل لتجنب هذه القاعدة، وتكونت أقداس جديدة فى أنسب الأماكن للأتباع؛ ولكن حتى فى هذه الحالات كان يراعى ألا يقام المعبد إلا فى مكان يدخل فى دائرة تأثير الإله، وكانت أقدس الحُرُم هى تلك التى كان يعتقد أنه يتردد عليها منذ القدم.

أما سكن الآلهة فى أماكن محددة واتخاذ هذه الأماكن صفة القدسية لتتحول الى أماكن صالحة للعبادة نتيجة لذلك فلم تكن بالنسبة للقدماء مجرد

فكرة، بل حقيقة توارثتها الأجيال وقبلتها بإيمان مطلق. لذا نجد أن إيجاد أقداس جديدة وإنشاء هياكل جديدة ومعابد لايتم إلا فى المكان الذى يقدم الإله دليلا قاطعا على وجوده فيه. وكل ما كان يتطلبه الأمر لإيجاد قدس سامى هو السابقة؛ فكان من المفترض أنه حيثما تجلى الإله لأتباعه ولو لمرة واحدة فإنه سيفعل ذلك مرة أخرى، وبتكرار السابقة كانت قدسية المكان تتخذ سمة الثبات التام. لذا كان التجلى فى الأجزاء الأولى من التوراة يؤخذ دائما على أنه مبرر قوى لتقديم القرابين فى نفس المكان. فكان الإله يتجلى إما بصورة مرئية أو من خلال عمل معجز، وبالتالى لم يكن التعبد ممكنا خارج المكان. فنجد شاول يبنى مذبحا فى موقع انتصاره على الفلسطينيين[٥١] ويقيم الآباء أقداسا فى المكان الذى تجلى الرب لهم عنده[٥٢]، ويقدم جدعون ومنوَح قربانا فى المكان الذى تلقيا فيه رسالة من الرب[٥٣]. والرب حتى فى ديانة العبرانيين ليس قريبا فى كل مكان وزمان، وحين يراه إنسان رأى العين فإنه ينتهز الفرصة ليقدم له فروض الطاعة. إلا أن الشعائر العادية للديانة لم تكن تتوقف على تجليات الحضور الإلهى؛ بل كانت تتقدم على افتراض أن هناك أماكن ثابتة تجلى عندها الرب من قبل ومن المنتظر أن يتجلى عندها مرة أخرى. وحين يرى يعقوب فى المنام تجليا إلهيا فى بيت إيل، يستنتج أن الرب حاضر هناك وأن المكان «هو بيت الرب وبوابة السماء». لذا فقد ظل بيت إيل يعد أحد الأقداس الكبرى حتى السبى. كما أن كل الأماكن التى ورد عن الآباء أنهم تعبدوا فيها أو تجلى لهم الرب عندها كانت تعتبر أماكن مقدسة فى التاريخ اللاحق، وظل أحد هذه الأماكن على الأقل من الأقداس الكبرى حتى ظهور المسيحية، وهو مَمْرَى. ولنا أن

نستعين بهذه الحقائق باعتبارها صورة إيضاحية للديانة السامية عامة، لا للسمات المميزة للديانة الروحية للتوراة؛ إذ أن تقديس بيت إيل وشكيم وبير سبع وسائر المواضع المقدسة التى وردت عن الآباء اختلطت بعناصر كنعانية وكانت تعد وثنية فى نظر الأنبياء وكانت الشعائر التى تؤدى فيما بعد عند مَمْرَى والتى قضى عليها الأباطرة المسيحيون تعد وثنية تماما[٥٤].

كان قانون السابقة باعتباره يمثل قاعدة مؤكدة للثوابت الدينية شائعا فى الديانة التوراتية وفى الوثنية المنتشرة حولها؛ ويكمن الفارق فى التفسير الذى ورد عنها. وحتى فى هذا الصدد نجد أن أجزاء العهد القديم لاتسير على نسق واحد. فمقر الرب فى صهيون يتجرد من الصفة المادية تجردا تاما عند نبى كأشعياء. فلم يرتق أشعياء الى مستوى العهد الجديد فى مفهومه بأن الرب الذى يعد روحا ويعبد روحانيا لايفرق فى عبادته بين مكان وآخر، وأنه قريب يجيب دعوات البشر فى كل مكان؛ إلا أنه يعجز عن الارتقاء الى هذه الرؤية لا من منطلق احترامه للطقوس المتوارثة، بل لأن تصور الرب على أنه ملك إسرائيل والمرشد الأعلى لدولتها القومية يعنى بالضرورة أن نشاطه الملكى يتخذ من عاصمة الدولة منطلقا له. ولايرقى المفهوم العادى للعهد القديم فى الكتب التاريخية والتشريعات الى هذه الدرجة من السمو. فالرب لايرتبط بمكان دون الآخر، بل لاوجود له إلا فى الأماكن التى «فيها أصنع لاسمى ذكرا» ويأتى الى أتباعه و «يباركهم» (الخروج، ٢٠/ ٢٤). وحتى هذه الرؤية تسمو على أفكار العبرانيين القدماء من حيث أنها تمثل استقرار الأقداس الثابتة باعتبارها تلبى احتياجات الإنسان. ومن الواضح أن الفكرة فى تاريخ رؤى يعقوب ليست أن

الرب كان يأتى ليعقوب، بل أن يعقوب كان يتجه دون وعى منه الى المكان الذى كان يجد فيه سلّما يصل بين الأرض والسماء، والذى كان يمكن بالتالى الوصول الى الإله عنده. ويتطابق ذلك مع مفهوم العبرانى القديم عن سيناء أو حوريب «جبل الرب». فالأرض حول العلّيقة المحترقة فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين لاتتخذ صفة القدسية لأن الرب تجلى لموسى عليها؛ بل على العكس فالتجلى يحدث عليها لأنها أرض مقدسة، فهى سكن الرب. وفى سفر الخروج ١٩/ ٤، عندما يقول الرب لبنى إسرائيل فى سيناء «وجئت بكم الىّ» فالمقصود أنه جاء بهم الى جبل الرب؛ وبعد استقرار العبرانيين فى كنعان بمدة طويلة، يصف الشعراء والأنبياء الرب وهو قادم لمساعدة شعبه من سيناء فى الرعد والعواصف[٥٥].

هذا الرأى الذى لانجده فى العهد القديم إلا فى إحياء عرَضى لفكر بدائى يتفق مع الأفكار العادية للوثنية السامية. فالصلات المحلية للآلهة تعتبر صلات طبيعية؛ والبشر يتعبدون فى مكان محدد لأنه البيت الطبيعى للإله أو قدسه. والأماكن المقدسة بهذا المعنى تعد أقدم من المعابد، بل من بدايات الحياة المستقرة. فالراعى البدوى أو الصياد الهمجى ليس له بيت ثابت ولايستطيع أن يتصور أن للإله بيتا ثابتا، بل له حى أو مكان محدد تنحصر فيه معجزاته فى العادة وفى نطاقه تقع أقداسه أو مقاره. وعلى هذا الأساس يمكن له أن يتخيل لنفسه بقاعا من الأرض المقدسة تتردد عليها الآلهة فى العادة وفى داخل هذه البقاع يتخيل نقاطا تخضع بصورة خاصة لتأثير الإله. وفيما بعد، وتحت تأثير الزراعة والحياة المستقرة، تتحول البقعة المقدسة الى ملكية خاصة للإله، وتتحول

النقاط ذات القدسية الخاصة فى داخلها الى معابد له؛ إلا أن الأولى لم تكن فى الأصل إلا جبلا أو واديا فى البرية الرحبة، ولم تكن الأخيرة سوى مواضع فى الصحراء تتحدد بمعلَم طبيعى ما، كهف أو صخرة أو عين ماء أو شجرة.

رأينا أنه ما أن كان يتم إيجاد قدس من الأقداس كانت قوة العرف أو السابقة أو مجرد التعود على التعبد فيها فى حد ذاته كافيا للحفاظ على طابعه. وفى الأقداس الأكثر تطورا كان المعبد وصورة الإله والمؤسسة الدينية بأكملها والمعجزات التى يرويها الكهنة والعجائب التى كانت تحدث أمام أعين الأتباع بمثابة تأكيد كاف للاعتقاد بأن المكان كان بالفعل بيتا للرب. أما فى أشد الأقداس بدائية، فلم تكن هناك مثل هذه المقومات المصنوعة التى تساعد على الإيمان، وليس من السهل إدراك العملية التى استقر من خلالها الإيمان التقليدى بأن هناك موضعا فى البرية يعد أرضا مقدسة لإله من الآلهة. والدليل على تردد الإله على موضع بعينه يكمن فى تجليه عليه، وهو دليل تراكمى حسب نسبة تكرار التجليات. والصعوبة فى هذا النوع من الأدلة لاتكمن فيما يتبادر الى أذهاننا للوهلة الأولى. فمن الصعب على المرء أن يتصور تجليا مرئيا للإله يمكن رؤيته رأى العين، إلا أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بتكرار التجليات أو على الأقل بحدوثها فى بعض حالات التواصل الشخصى بين البشر وقوى غيبية عليا. وحين تكون الطبيعة كلها غامضة وتكتنفها أنشطة مبهمة، فإن أى شئ أو حدث طبيعى يتصل بالخيال أو يثير أحاسيس الرهبة والجلال يؤخذ على أنه تجل لكيان إلهى أو شيطانى. إلا أن مثل هذا الكيان الغيبى ليس إلها، فهو لايصبح إلها إلا حين يدخل فى علاقة ثابتة مع الإنسان أو بالأحرى مع مجتمع

من مجتمعات البشر. ففى عقيدة العرب الوثنيين مثلا كانت الطبيعة مفعمة بالكيانات الحية من النوع الغيبى كالجن والعفاريت[٥٦]. والجن ليسوا أرواحا خالصة، بل كيانات مادية أشبه بالحيوانات منهم بالبشر، فيتم تصورهم فى العادة على أنهم كائنات يغطيها الشَعر أو فى هيئة حيوانية كهيئة النعام أو الأفاعى. وأجسامها ليست خيالية، فحين يقتل جنى تتبقى منه جثة مادية، إلا أن لهم قدرة غامضة على الظهور والاختفاء، بل على تغيير أشكالهم واتخاذ هيئة البشر من حين لآخر، وحين يعتدى عليهم يثأرون لأنفسهم بطريقة خارقة للمألوف، كالإصابة بمرض أو بمس من الجنون. وهم كالضوارى لاتربطهم بالبشر صلات ود أو علاقات ثابتة، بل إنهم خارج نطاق المجتمع الإنسانى فيترددون على الأماكن المهجورة والموحشة بعيدا عن الأماكن التى يطرقها البشر[٥٧]. ويتضح فى عدة مواضع من العهد القديم أن الساميين الشماليين كانوا يؤمنون بعفاريت من نوع مماثل تماما من تيوس يكسوها الشَعر (شعيريم) ووحوش ليلية (ليليت) كانت تسكن الخرائب والأماكن المهجورة مع ابن آوى والنعام وسائر الحيوانات التى تتجنب مواطن البشر[٥٨].

وفى الإسلام مسخت آلهة الوثنية فى هيئة الجن كما كان يطلق اسم شعيريم[٥٩] على آلهة الساميين الشماليين فى سفر اللاويين، ١٧/ ٧، أو كما تحولت آلهة اليونان وروما الى شياطين فى أعين المسيحيين الأوائل. وفى كل هذه الحالات لم يكن أتباع أية ديانة متطورة مستعدين لإنكار أن آلهة الوثنية كان لها وجود فعلى وأنها فعلت ماورد عنها؛ والفارق بين الآلهة والجن لايكمن فى طبيعتهم وقدراتهم - فالوثنيون أنفسهم لم يكونوا يعتبرون آلهتهم قادرة على

كل شئ - بل فى علاقتهم بالبشر. وكانت الجن ستصبح آلهة من نوعية متوسطة بالنسبة للأنماط الفجة من الوثنية لو كانت لهم دائرة من الرعايا والأتباع من البشر؛ والإله الذى يفقد أتباعه يتراجع الى مراتب الشياطين باعتباره كائنا ذا قدرات غامضة ومبهمة لاتربطه بالبشر صلات شخصية، فيعد من الأعداء. وللشياطين كما للآلهة أقداس خاصة، وهى أماكن لها رهبتها وخطرها عند الأتباع. أما مقر الجن فيختلف عن قدس الإله لأن الجن أنفسهم يختلفون عن الآلهة. فمنهم من يهابه البشر ويخشون بأسه ومنهم من يتقربون اليه فى رهبة ورجاء؛ فرغم عدم وجود فارق مادى كبير بين الشياطين والآلهة، إلا أن هناك اختلافا معنويا كبيرا يتمثل فى أن الجن غرباء وبالتالى فهم أعداء وفقا لقانون الصحراء، فى حين أن الإله فى نظر أتباعه الذين يترددون على قدسه قوة معروفة وصديقة. والحقيقة أنه يمكن القول إن الأرض منقسمة بين الشياطين والضوارى من ناحية وبين الآلهة والبشر من ناحية أخرى[٦٠]. وتنتمى الى القسم الأول البرية الموحشة بكل مابها من أخطار وخرائب وغابات بعيدا عن الدروب المألوفة والمراعى القبلية ولايغامر باجتيازها إلا من أوتى الجرأة من البشر؛ والى القسم الأخير تنتمى المناطق التى يألفها الإنسان ويتردد عليها من حين لآخر ويقيم فى نطاقها العلاقات مع جيرانه من البشر ومع الكيانات التى تتخذ أقداسها بجانبه. وكما يتعدى الإنسان على البرية تدريجيا فتتراجع الضوارى أمامه، فإن الآلهة تطرد الشياطين، والمواضع التى كان يُخشى اجتيازها باعتبارها مواطن القوى الغامضة التى يفترض فيها الشر تفقد ما بها من رهبة وتتحول إما الى منطقة مشتركة أو الى مقار للآلهة الصديقة. ومن هذا المنطلق فإن الاعتراف

ببعض المواضع باعتبارها مقار للآلهة هو التعبير الديني عن إخضاع الإنسان للطبيعة تدريجيا. وبغزو الإنسان البدائي للأرض كان لايقنع بالمصاعب المادية وحسب، بل بالرهبة الغيبية من المجهول أيضا، وهي رهبة كانت تشل طاقاته وتحول بينه وبين حرية استغلال قدراته في إخضاع الطبيعة لصالحه. فحيثما سادت الأرواح المجهولة يخشى أن تطأها قدماه لكي يستغل طيباتها لصالحه. أما حيثما كان الإله يتخذ قدسه فهو على أرض يشعر عليها بالأمان في حمى إله قريب منه؛ وقوى الطبيعة الغامضة حلفاء له وليسوا أعداء «لأنه مع حجارة الحقل عهده ووحوش البرية تسالمه»[٦١].

وانتصار الآلهة على الشياطين كانتصار الإنسان على الوحوش لابد وقد حدث بصورة تدريجية تماما، وربما يمكن القول إنه لم يستقر إلا في المرحلة الزراعية حيث أصبح إله الجماعة هو نفس سيد الأرض وواهب كل مابها من طيبات. وببلوغ هذه المرحلة، فإن الشياطين والأرواح الخبيثة - التي لاتربطها بجيرانها من البشر صلات ثابتة - إما طردت الى الخرائب والأماكن المهجورة أو تراجعت مكانتها لتصبح كائنات تابعة لايحسب لها حساب إلا في الغيبيات الفردية الخاصة دون أن تكون لها صلة بالديانة العامة. وفي داخل المنطقة التي تتردد عليها جماعة من البشر كان إله الجماعة أسمى مكانة؛ وكل ظاهرة تبدو خارقة للمألوف كانت تعزى اليه وتعتبر رمزا على قدرته أو على قدرة رسله وكهانه وبالتالي كان كل مكان له سماته الخارقة للمألوف لايعد مقرا للأرواح المجهولة، بل موضعا مقدسا للإله المعروف. وهذا هو الرأي الذي شاع بين العبرانيين القدماء والذي ساد بالطبع أيضا بين جيرانهم الكنعانيين. وحتى هذه

المرحلة لم يكن من الصعب متابعة العملية التى تشمل كل هذا. ومن النتائج الواضحة أن القوى التى كانت تسكن منطقة يعيش فيها البشر لابد أن تكون قوى خيرة. لكن ليس من السهل أن نعرف كيف تحولت الفكرة الغامضة عن الجيران الخارقين للمألوف والخيرين الى المفهوم الدقيق عن إله محلى محدد، أو كيف تأتى للقوة المحلية أن تقرن بالإله القبلى للجماعة. فالإله القبلى كما رأينا من قبل له صلات محددة وثابتة تماما بأتباعه، وهى صلات من نوع يختلف تماما عن الصلات المحلية التى كنا نتحدث عنها لتونا؛ فهو ليس مجرد جار طيب لهم، بل هو من أقاربهم وهو أب لجنسهم (ولو فى بعض الحالات على الأقل). إذن كيف يتأتى لأبى جنس من البشر أن يقرَن بكيان خارق للمألوف يسكن موضعا معينا ويتجلى فيه بمظاهر مرئية أو بدليل آخر على قدرته يرضى العقل الساذج؟ إن لهذا الاقتران أهمية هائلة، فهو يؤدى الى تحالف دائم بين الإنسان وأجزاء من الطبيعة لاتخضع لسلطانه وسيطرته وبالتالى ترفع مكانته فى الكون وتطلق يده فى حدود معينة من الشعور المدمر بالضياع والخوف الغامض من القوى المجهولة التى تحاصره من كل جانب. وما كان لخطوة بهذا الحجم على طريق تحرير الإنسان من عبوديته لما حوله من مظاهر الطبيعة أن تحدث بسهولة ولايمكن تفسيرها بمنهج جاهز سلفا. فهى مشكلة لاتحل بطريقة مرتجلة، بل ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار مع تقدمنا فى دراستنا.

على أية حال، هناك شئ واحد ينبغى إدراكه. فقد رأينا أنه من خلال الإله المحلى الذى تربطه صلات ثابتة بجنس البشر من ناحية وبمجال محدد من

مجالات الطبيعة من ناحية أخرى يدخل الأتباع فى تحالف ثابت ودائم مع أجزاء من بيئته المادية غير خاضعة لإرادته وسيطرته. لكن نفس الشئ يحدث على نطاق أضيق قليلا فى المراحل الأولى من المجتمع الهمجى وبطريقة لاتشمل أى إيمان بإله فرد للنوع من خلال الطوطمية. ففى المرحلة الطوطمية من تطور المجتمع، كانت كل عشيرة من الهمج تعتقد بأنها قريبة الصلة ماديا ببعض أنواع مكونات الطبيعة الحية أو الجامدة، وبنوع من أنواع الحيوانات فى الغالب. وكان كل حيوان من هذا النوع كان ينظر اليه باعتباره أخا ويلقى نفس مايلقاه الفرد من أفراد العشيرة، وكان يعتقد أنه يمد أقرباءه من البشر بخدمات خيرة عديدة٦٢. وأهمية هذا التحالف الدائم القائم على رباط القرابة بمجموعة كاملة من كائنات الطبيعة خارج إطار البشرية لاتقاس بمعرفتنا عن أى الحيوانات يصلح وأيها لايصلح. فكما أن طبيعتها معروفة بصورة منقوصة، كان الخيال الهمجى يضفى عليها كل السمات المعجزة؛ ومن الواضح أن قدراتها تختلف عن قدرات الإنسان، ويفترض أنها يمكن أن تفعل الكثير من الأشياء التى تخرج عن نطاق قدرته. والحقيقة أنها وهبت قدرات خارقة للمألوف من النوع الذى كانت الوثنية تنسبه للآلهة - منها مثلا القدرة على التنبؤ بالغيب وشفاء الأمراض وما الى ذلك.

إن أصل الطوطمية يعد مشكلة لاتقل صعوبة عن مشكلة أصل الآلهة المحلية. إلا أنهما مشكلتان غير مستقلتين؛ فما يحتاج الى تفسير فى كلتا الحالتين هو تحرير مجتمع من البشر من الخوف من بعض مظاهر الطبيعة من خلال إقرار مفهوم التحالف والانتماء المادى بينهما. وإنه لمن الصعب أن

نفترض أن مفهوما على هذه الدرجة من التميز وله وجود فى كل مكان من العالم ويتخذ عند الأجناس البدائية هيئة الطوطم بصورة ثابتة يرجع الى أصل متميز ومستقل عند الأجناس التى لانعرفها إلا فى حالة من تطور المجتمع أسمى من الهمجية. ولعل الإيمان بآلهة الطبيعة المحليين الذين هم أيضا آلهة عشائريون لم يتطور مباشرة عن طوطمية أقدم، ولكن ما من شك فى أنه قد تطور عن أفكار أو عن أعراف اتخذت من الطوطمية آداة للتعبير عنها، ومن ثم، لابد أن يعزى الى أشد مراحل تطور المجتمع بدائية. ومن المهم أن نضع هذا فى اعتبارنا ولو أننا ينبغى أن نحذر تفسير الثوابت الدينية البدائية من خلال مفاهيم تنتمى الى مرحلة متقدمة نسبيا من الفكر الإنسانى. إلا أن مقارنة الطوطمية يمكن أن تؤدى ماهو أكثر من هذه الخدمة السلبية لبحثنا، فهى تجذب انتباهنا الى بعض عادات الفكر الموغل فى القدم بما يلقى الضوء على عدة نقاط فى مفهوم الأقداس المحلية.

وللبشر فى نظام الطوطمية صلات لا بقوى الطبيعة الفردية، كالآلهة مثلا، بل ببعض شرائح العناصر الطبيعية. والفكرة أن الطبيعة كالبشر، تنقسم الى مجموعات أو مجتمعات من الأشياء تشبه جماعات المجتمع البشرى أو عشائره. وبما أن تشبيه الحياة ككل بالحياة البشرية أمر تصورى يهدف الى اختراق كل عناصر الكون، فإن تطبيق هذه الفكرة قد يمتد ليشمل الكائنات الحية وكذلك الجمادات. إلا أن إحصاءات الطوطمية تبين أن العناصر الطبيعية التى كانت شغل العقلية البدائية الشاغل هى مختلف فصائل المملكة الحيوانية. فكانت تربطها بها خاصة علاقات ثابتة من القربى والعداء وتركزت فيها آمالها

ومخاوفها وعاداتها الغيبية. وبوضع هذه الحقائق نصب أعيننا علينا أن نعود للحظة الى الجن عند العرب. فقد ناقشنا من قبل فارقا واحدا بين الآلهة والجن؛ وهى أن للآلهة أتباع أما الجن فليس لهم أتباع. إلا أن هناك فارقا آخر يفرض نفسه على انتباهنا؛ فالآلهة تتسم بالفردية، أما الجن فليست لهم هذه السمة. ففى *ألف ليلة وليلة*، نجد للجن أسماء فردية وشخصيات متميزة، أما فى الأساطير القديمة فالجن الذى قد يظهر لأحد الناس لم تعد له شخصية متفردة تزيد عن حيوان[٦٣]. فما هو إلا واحد من مجموعة من الكائنات لايتميز أحد أفرادها عن الآخر بالنسبة للإنسان وتشكل أمة أو عشيرة من الكائنات فوق البشرية[٦٤] تسكن منطقة ما وتوحد بينها صلات القربى ومبدأ الثأر بحيث أن العشيرة بأسرها تتكاتف معا فى الدفاع عن مواطنها ضد الدخلاء أو فى الثأر من البشر إذا ما أصاب أحد أفرادها ضر منهم[٦٥]. وهذا المفهوم عن مجتمعات الجان يتطابق تماما مع مفهوم البدائى عن خلق الحيوان. فكل فصيلة من فصائل الحيوان تعتبر عشيرة منظمة توحد بينها روابط الدم ومبدأ الثأر، وهى بذلك تمثل جبهة متحدة فى مواجهة عدوان البشر على أحد أفرادها. وهذا التكاتف بين كل أفراد النوع وليس قوة الجن أو الحيوان بمفرده هو الذى يضفى على هذه الكائنات كل هذا الخوف فى الخرافات العربية عن الجان والخرافات البدائية عن الحيوان. وهناك أوجه تشابه مذهلة بين عائلات الجان فى الجزيرة العربية وعائلات الحيوان عند البدائيين، لكنها لاتعالج الموضوع معالجة كلية. وقد رأينا أن الجان يظهرون للبشر عادة فى هيئة حيوان ولو أنهم يستطيعون الظهور أيضا فى شكل بشر. إلا أن هذه السمة الأخيرة لم تكن تمثل فارقا جوهريا بينهم وبين الحيوانات

العادية عند العرب الذين كانوا يؤمنون بأن هناك قبائل كاملة من البشر لديها القدرة على اتخاذ هيئة الحيوان. ويبدو بصورة عامة أن القدرات الخارقة لدى الجان لاتختلف عن تلك التى كان البدائيون ينسبونها للضوارى فى المرحلة الطوطمية. فهم يظهرون ويختفون فى غموض وترتبط بهم أصوات وتحذيرات غير مألوفة تنبئ بالمرض أو بالموت، وهذه هى نفس السمات التى تنسب للحيوانات الطوطمية؛ ويدخلون أحيانا فى علاقات ودية مع البشر بل يتزوجونهم أيضا، وهو نفس ماتفعله الحيوانات فى أساطير البدائيين؛ و «المجنون» هو من يتلبسه جان، وهناك مثة مثال لروح حيوان تتلبس الإنسان[٦٦]. والحكايات التى تروى عن الجان وردت الينا من حقبة كان العرب فيها قد تجاوزوا مرحلة البدائية الصرفة وإضفاء الصفات الشيطانية على معظم الحيوانات؛ وحين يكرر رواتنا حكاياتهم عن الحيوانات التى وهبت القدرة على الكلام أو بعض القدرات الخارقة، فإنهم يفترضون أنها ليست حيوانات عادية، بل تنتمى لنوع خاص من الكائنات. إلا أن الحكايات نفسها تشبه مايرويه البدائيون عن الحيوانات الحقيقية؛ فالثأر بين بنى سهم وجن ذى طوى ماهى إلا حرب بين البشر وكل الزواحف التى لها فى العهد القديم اسم يجمع بينها جميعا[٦٧] وتعتبر فصيلة أو عشيرة واحدة؛ ولم يكن «أعتى وحوش الجن» الذى ذبحه تأبط شرا ذات ليلة وتأبطه الى داره إلا حيوانا خرافيا[٦٨]. والشكل النمطى للجن يبدو دائما من نوعية ما من الحيوانات الدنيا أو مزيجا وحشيا من أشكال الحيوانات كما يتضح فى حقبة لاحقة من وصف الأنواع الأربعمئة والعشرين التى اقتادها سليمان[٦٩]. أما إضفاء هيئة البشر على مخلوقات عاقلة وناطقة

فكان أمرا متوقعا مع تجاوز البشر لمرحلة الهمجية، وكما تحولت الآلهة الحيوانية الى آلهة بشرية تصوّر وهى تمتطى ظهور الحيوانات أو ترتبط بهم، بدأ تصور الجن فى صورة تشبه البشر، والحيوانات الخارقة للطبيعة فى المفهوم الأصلى تشبه الحيوانات التى يمتطونها[٧٠]. وكانت الحيوانات الوحيدة التى تقترن بالجن هى الأفاعى وغيرها من الزواحف المؤذية. ولبعض أقوال النبى تأثير على هذا التحديد، إلا أنه من الطبيعى أن تحتفظ هذه المخلوقات التى يرهبها البشر فى كل مكان والتى لاتزال تسكن فى المناطق التى يسكنها البشر بعد أن طردت الوحوش الى الصحراء بنفس سماتها الخارقة[٧١].

يتضح من ذلك أن الجن وكثيرا من الحيوانات ترتبط ببعضها البعض ارتباطا وثيقا حتى فى الحكايات الحديثة، فى حين أنهم كانوا يعرّفون كل على حدة فى الأساطير القديمة، كما أنه ليس هناك ممايروى عن الجن مالم يروه البدائيون عن الحيوان. وفى ظل ظروف كهذه، فلاشك أن الجن بكل مالهم من قوى غامضة ليسوا إلا صورا من فصائل الحيوان أضفيت عليها سمات خارقة لا تنبت عن المفهوم البدائى للطبيعة الحية. ولو تحالف نوع من الجن مع قبيلة من البشر لما أمكن تمييزهم عن نوع من الطوطم، وبدلا من اعتبار الجن آلهة بلا أتباع، يمكن لنا زيادة فى الدقة أن نعتبرهم طواطم بلا أقارب من البشر. وهذه النظرة الى طبيعة الجن تعيننا على فهم المبدأ الذى اعتبرت بعض المواضع فى ضوئه سكنا لهم. فكل صوت غريب فى الصحراء العربية يؤخذ بداهة على أنه رطانة الجن، وكل منظر غريب يؤخذ على أنه شبح شيطان. ولكن بما أن بعض المواضع عرفت بأنها أماكن مسكونة، فلابد لنا بالضرورة أن نفترض أن المناظر

والأصوات التى كان ينظر اليها نظرة خارقة للمألوف كانت تكرر هناك بدرجة أكبر من أى مكان آخر. فمجرد الوهم قد يبقي على السمعة الغيبية لموضع من المواضع حية، أما الخيال الجامح عند البدائيين فلابد أن كانت له فى الأصل صلة بالواقع. كما أن المشاهد والأصوات الليلية التى تفزع من يمر بمناطق مسكونة وحكايات الصيادين الذين يصعدون جبلا سئ السمعة ويبتلعهم الغول تشير الى مواضع مسكونة باعتبارها أماكن ترتادها الوحوش الشريرة ليلا. وإذا كان الجن يتردد على الخرابات والمناطق المهجورة بصفة عامة، فإن مقارهم هى نفس تلك المواضع التى تزدحم بالوحوش - وهى ليست القفار التى تنعدم فيها الحياة، بل المناطق والمعابر الجبلية وحول الأشجار والمروج، وخاصة المواضع التى تزدحم بالأشجار فى المناطق الرطبة بقيعان الوديان[٧٢].

وهذه فى الحقيقة هى الأماكن التى تتركز فيها الحياة العفوية للطبيعة بكل مراحلها، ويكون من المحتم أن يدرك الإنسان فيها وجود قوى إلهية أو على الأقل فوق بشرية. إلا أن تفسيرا على هذه الدرجة من التعميم لايعد تفسيرا على الإطلاق. فلم يكن الدين البدائى فلسفة عن وحدة الوجود، كما لم تكن الآلهة البدائية تعبيرات غامضة عن مبدأ الحياة فى الطبيعة. وما ينبغى لنا أن نفسره هو أن المواضع التى تكون فيها حياة الطبيعة فى أغزر حالاتها - أو بالأحرى بعضها - كانت تبدو فى عيون الإنسان السامى البدائى كمقار لا للقوى الإلهية المجردة، بل لكائنات واقعية وحقيقية تماما بنفس السمات الفردية التى كانت للجن وأن هذا الاعتقاد لم يكن يستند الى مجرد انطباعات عامة، بل كانت تدعمه الإشارة الى وجود أشباح شيطانية. والحديث الغامض المعتاد عن

الشعور الغريزى بوجود إله وراء مظاهر الحياة الطبيعية لايقربنا الى فهم هذه المعتقدات، ولكن مما يساعد على ذلك أن نذكر أن مواضع الخصوبة الطبيعية التى لم تطأها قدم إنسان هى المواضع المفضلة لسكنى الوحوش، وأن كل البدائيين كانوا يضفون على الوحوش وسائر الحيوانات نفس السمات الخارقة التى كان العرب يضفونها على الجن، وأن العرب يتحدثون عن منطقة بكّار باعتبارها موضعا مسكونا بالعفاريت بنفس التأكيد الذى يتحدثون به عن الشرَى وسباعها الشهيرة.

وإذا كانت أشد سمات الجن تميزا مستقاة من الحيوان، فلابد من أن نضع فى اعتبارنا أن المخيلة البدائية التى تضفى قدرات خارقة على كل عناصر الطبيعة الحية توسع نطاق الطبيعة الحية بصورة مطلقة لاتخضع لأية قيود. فالطواطم قد تؤخذ من الأشجار التى كان يعتقد أنها يمكن أن تفعل لأتباعها كل مايمكن للحيوان الطوطم أن يفعله. والحقيقة أن اعتبار الأشجار كائنات حية لها مشاعر وأحاسيس وروح كان من المسائل التى نوقشت حتى عند فلاسفة اليونان الأوائل بناء على شواهد منها حركة الأشجار حين تتعرض للرياح ومرونة جذوعها وأفرعها[٧٣]. وهكذا فإن السمات الخارقة للأدغال والمواضع التى يكثر فيها الشجر قد تجد مايفسرها فى حقيقة أن هذه الأماكن هى الأماكن المفضلة للوحوش، فى حين أن الربط بين بعض أنواع الجن والشجر يعتبر أساسيا فى كثير من الحالات حيث تعد الأشجار نفسها كائنات شيطانية حية. ففى حضرموت لايزال هناك اعتقاد بخطورة لمس شجرة الغرقد (السنط)، لأن الروح التى تسكن ثمارها تثأر لما يصيبها من ضرر[٧٤]. ونجد نفس هذه الفكرة فى

حكاية حرب بن أمية ومرداس بن أبى عامر الشخصيتين التاريخيتين اللتين عاشتا قبيل ظهور الإسلام. فحين أضرم هذان الرجلان النار فى دغل مهجور تتشابك فيه الأشجار بهدف استزراعه، طارت العفاريت التى تسكن المكان وهى تطلق أنات حزينة فى هيئة أفاعى بيضاء، ومات الدخيلان بعد ذلك بقليل. ويقال إن الجن قتلوهما «لأنهما أضرما النار فى مسكنهم»[٧٥]. والأرواح هاهنا تتخذ هيئة الأفاعى حين تهجر مواطنها الطبيعية، كما أن جن العُشْر وحماطة فى الحكايات الإسلامية هى أفاعٍ تتردد على الأشجار من هذه الفصائل. إلا أن الحياة والقوى الخارقة للمألوف موطنها الأول هو الأشجار التى تعتبر كائنات حية بل عاقلة أيضا. ويقال إن مسلم بن عقبة سمع فى منامه صوت شجرة الغرقد يأمره بقيادة جيش يزيد وشن حملة على المدينة[٧٦]. كما أن قيمة الصمغ الذى تفرزه شجرة السنط فى عمل التمائم مرتبط بفكرة أنه كتلة من دم الحيض، أى أن الشجرة امرأة[٧٧]. وهناك خرافات عبرانية قديمة عن أشجار تتكلم وتفعل مايفعله البشر[٧٨]، وهى خرافات ترجع فى أصلها الى تجسيد فصائل النبات عند الإنسان البدائى.

يمكن القول إذن إن الساميين القدماء كانوا يرون شيئا خارقا للمألوف فى كل مكان تتجلى فيه الحياة بصورة عفوية واضحة. إلا أن هذه حقيقة منقوصة؛ وتتمتها أن الخارق للمألوف كان يُنظر اليه بمفهوم بدائى تماما وكان يرتبط بالحياة شبه البشرية التى كانت تعزى الى مختلف فصائل الحيوان أو النبات، أو الجماد.

كانت بعض مظاهر الطبيعة غير العضوية الجامدة توحى للعقلية البدائية بفكرة القوة الحية ووجود عنصر حى. فإذا أخذنا مثالا بسيطا، نجد أن العرب فى

الحقبة الوسيطة كانوا يربطون بين طبقة من طبقات العفاريت والعواصف الرملية وكانوا يطلقون اسم 'زوابع' على هذه المظاهر عامة وعلى الجن الذين يصاحبونها أو يثيرونها[٧٩]. والأهم من ذلك انتشار الاعتقاد بأن النجوم تتحرك لأنها حية وهو ما كان يشكل أساس عبادة الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة للكواكب والمجموعات النجمية. كما كانت المظاهر البركانية تؤخذ على أنها من مظاهر الحياة الغيبية، وهو مانجده في أساطير تايفويوس الإغريقية وفي أسطورة فوهة بركان برَهوت بحضرموت والتي يعتقد أن الهدير الصادر منها هو أنات الأرواح الشاردة[٨٠]؛ وربما نجدها في أسطورة «حريق اليمن» بوادي ضروَان حيث يقال إنه كان في العصور الوثنية عذابا ينزل بالعصاة دون الأبرياء[٨١]؛ والأبخرة السامة التي تتصاعد من شقوق في أرضه يعتقد أن لها تأثيرات روحية قوية[٨٢]. إلا أن الظواهر البعيدة كحركة النجوم وبعض الظواهر الاستثنائية كالبراكين كانت تؤثر على مخيلة البدائي بدرجة أقل من تأثير الأشياء الدنيوية والمعتادة التي لاتقل غموضا في نظره وتمس حياته العادية بصورة مباشرة. ومن الخطأ أن نفترض أن الأشياء البعيدة والاستثنائية هي التي كانت تشكل مفاهيم الإنسان البدائي عن خوارق الطبيعة؛ بل كان يفسر البعيد بالقريب، وكان يرى الأجرام السماوية مثلا وكأنها بشر أو حيوانات أو كالكائنات الحية على الأرض[٨٣]. ومن بين كل الجمادات كان للماء الجاري (أو 'الحي' كما يقول العبرانيون) أشد التداعيات الغيبية تميزا عند الساميين. ففي واحد من أقدم نصوص الشعر العبراني[٨٤] يخاطِب النبع على أنه كائن حي؛ وكانت الآبار المقدسة من أقدم المقدسات عند كل الساميين وكانت تعزى اليها

قدرات نبوئية ونوع من الإرادة تقبل به القرابين أو ترفضها. وكانت هذه الغيبيات بالطبع تتخذ فى الغالب هيئة اعتقاد بأن عين الماء المقدسة تسكنها الكائنات التى تخرج منها من آن لآخر فى هيئة بشرية أو حيوانية، إلا أن الفكرة الجوهرية هى أن الماء نفسه هو الكيان الحى لروح حية وليست مجرد كائن ميت[٨٥].

وإذا تحولنا الآن عن مواطن العفاريت الى الأقداس وهى الأماكن التى تقطنها القوى المعروفة والخيرة التى تربطها بالبشر صلات ثابتة، نجد أن بيوت الآلهة فى سماتها المادية تشبه بيوت الجن - الجبال والأجامى والأراضى الخصبة المجاورة لعين ماء أو جدول وأحيانا المواضع التى تتميز بوجود شجرة وحيدة الى جوارها. وبتعدى الإنسان التدريجى على الحياة البرية وبإدخاله لهذه المناطق ضمن نطاق حياته اليومية، فقدت هذه المناطق رهبتها لكنها لم تفقد تداعياتها الغيبية، واتخذت الآلهة الخيرة مكان الأرواح الشريرة. والنتيجة المترتبة على ذلك واضحة. فالسمات المادية التى كان يعتقد أنها تميز موضعا ما من المواضع المقدسة لايفسرها الحدس القائم على النوعية الأكثر تطورا من الوثنية، بل لابد من النظر اليها على اعتبار أنها مأخوذة من العقائد البدائية التى آمن بها الإنسان البدائى. ولم تكن طبيعة الإله تحدد موضع قدسه، بل على العكس، كان لسمات قدسه نصيب وافٍ فى تحديد تطور الأفكار الخاصة بمهام الإله. أما كيف كان ذلك، فقد عرفناه فى مفهوم البعليم المحليين. فكانت للخصوبة العفوية للأراضى السبخة تداعيات غيبية بالفعل حين لم يكن هناك فكرة عن تطويعها لخدمة الإنسان باستزراعها، وحين كانت قيعان الوديان الخصبة مواضع يتجنبها

الإنسان برهبة غير عادية باعتبارها مواطن لأعداء طبيعيين يخشى بأسهم. أما كيف تم كسر حاجز الرهبة لأول مرة وكيف تحولت بعض الأرواح المعادية الى قوى خيرة ودودة لأول مرة فهو أمر غير ممكن لنا؛ كل مايمكننا قوله هو أن هذا التحول تم بالفعل من خلال الطوطمية فى أشد المجتمعات بدائية وأنه ليست هناك مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشرى إلا وكانت هناك جماعة من البشر تدعى ارتباطها بصلة دم أو تحالف مع مجموعة أو فصيل من قوى الطبيعة الحية. إلا أننا إذا سلمنا جدلا بهذه الخطوة الحاسمة، فإن التطور التالى لصلة الآلهة بالأرض يلى ذلك بشئ من الضرورة المعنوية، فيسير تحول القوى الغيبية الغامضة التى تسكن فى مناطق الحياة الطبيعية البكر الى البعليم الزراعيين الخيرين سادة الأرض ومائها، الذين يهبون الحياة والنماء لكل من يسكنها، جنب الى جنب مع تطور الزراعة وقوانين المجتمع الزراعى.

وأحاول أن أعرض لهذه المسألة بطريقة لاتلزمنا بافتراض أن القوى الخيرة عند الساميين كانت فى الأصل طواطم، أى أن صلات القربى التى تربط بعض جماعات البشر ببعض قوى الطبيعة قامت قبل توقف ارتباط هذه القوى مباشرة ببعض فصائل النبات والحيوان. ولكن إن صح تحليلى لطبيعة الجن فليس من الممكن أن نتفادى الاستنتاج القائل بأن الساميين مروا بمرحلة طوطمية إلا بافتراض أنهم كانوا استثناء من القاعدة الكونية، وأن البشر حتى أشدهم بدائية كان لهم أعداء وحلفاء دائمون (وهو ماكان فى هذه المرحلة المبكرة من تطور المجتمعات يعنى أقرباء بالضرورة) من بين الأنواع غير البشرية أو فوق البشرية الحية التى تسكن الكون. وهذا افتراض يبلغ من الترف حدا يصعب معه أن

يعتنقـه أحد. ومن ناحية أخرى، يمكن القـول بشئ من التأكيد إن الطـوطمية لو وجدت أصلا فقد اختفت مع خروج الساميين من مرحلة البدائية، وإن ديانة هذا الجنس البشرى فى مراحلها العليا ربما كانت تقوم على قواعد مستقلة. أما مدى قبول هذه الفرضـية أو رفضها فلابد أن يتـحدد بعد دراسة متأنيـة للوثنية العليا. فإذا كانت شـعائرها وأعرافهـا ومعتقداتهـا مستقلة بالفعل عـن الأفكار البدائية وعن المفهوم البدائى الخالص عن الطبيعة الـتى لاتزيد الطوطمية فيها عن مجرد جانب واحد، فـإن هذه الفرضية تكتسب شـرعيتها؛ إلا أنهـا لاتكتسب أى قدر من الشرعية إذا تعرضت الوثنية العليا نفسها للاختراق من كل جوانبها بالمفاهيم البدائية، وإذا كانت طقوسهـا وثوابتها على اتصال وثيق بالطقوس والثوابت من النوع الطوطمى. ونرى من جانبنا أن الحالة الأخيرة تتضح بصور جلية مع تقدم بحثنا لظاهرة الديانة السامية؛ وقد قطعنا حتى الآن شوطا هاما نحو التدليل على ذلك حين وجدنا أن أقداس العالم السـامى تتطابق فى طابعها المادى مع مواطن الجن، حتى أن الآلـهة يجب أن ينظر اليـها على أنهـا تحل محل الأرواح النبـاتية والحيوانية فيما يتعلق بتداعياتهم المحلية[٨٦]. وإذا كان الأمر كذلك فلامفر من أن نستنتـج أن بعض الآلهة السامـية كـانت من أصل طوطمى، وقد نتـوقع أن نجد أكثر بقايا هذا الأصل تميزا فى أقدم الأقداس. ولكن ليس لنا أن نفترض أن كل إله محلى كـانت له تداعيات مـحلية، ذلك أن الآلهة الجدد والأقـداس الجديدة ربما كـانت تظهـر فى مرحلة من تـطور الإنسان لاحـقـة على تلك التى تتـميـز بالطوطمـية. وحـتى المواضع المقدسـة التى كان لهـا ارتباط قـديم بالأرواح ربما أصبحت تعتبر فى كثير من الحالات مقرا للقوى الخيرة ومواضع مناسبة لعبادتها

بعد أن توقفت عملية الربط المباشر بينها وبين فصائل النبات والحيوان واكتسبت أشكالا شبه بشرية كحوريات (nymph) الإغريق وآلهتهم الشهوانية (satyr). وإذا قلنا إن ظواهر الديانة السامية تعود بنا الى الطوطمية فهذا شئ، أما إذا قلنا إنها يمكن تفسيرها بالطوطمية فهذا شئ آخر.

هوامش

١الأوديسا، ١٨/١٦٣؛ Preller Robert, i. 79 sq.

وانظر ابن دريد، ص٣٢٩، ١/ ٢٠. 2Doughty, *Travels in Arabia*, i. 17;

وكانت هناك في الجزيرة العربية أحجار وصخور يعتقد أنها كانت بشرا ممسوخين، ومن النساء بصورة خاصة. وهناك أمثلة على ذلك في:

Dozy, Israeliten te Mekka, p. 201.

٣الدميري، ٢، ص٨٧. وهناك حديث مماثل عن الفئران ورد لدى الدميري، ٢، ٢١٨. Doughty, i. 326

4De valle Hadramaut (Bonn 1866), p. 19 sq.

٥نفس المصدر ٢٠ وانظر ابن مجاور في Sprenger, Post-routen, 142.

٦انظر Kinship, p. 142 حيث وردت شواهد أخرى على ذلك.

7Apollodorus, iii. 14. 3; Servius on Aen v. 72.

8Menant, *Glyptique Orientale,* vol. i.

٩يشير بيروسس (*Fr. Hist. Gr.* ii. 497) الى الصور الموجود على معبد بَعَل وتصور أشكال الوحوش الخرافية الغريبة التي عاشت في عصر الفوضى. إلا أن الانتشار الغريب لهذه الأشكال في أقدم النفائس يدل على أن الفوضى المعنية هاهنا ماهي إلا الخيال الفوضوي لدى الإنسان في العصور الأولى.

١٠هوشع، ٩/ ٣؛ .Reland, *Palaestina*, vol. i. p. 16 sqq

١١ميخا، إصحاح ٥ حيث نجد أن ;.Schrader, KAT. 2nd ed. p. 35 sqq "أرض آشور" تقف بموازاة "أرض نمرود". ونمرود هو أحد الآلهة. انظر مقالة عنه في الموسوعة البريطانية، الطبعة التاسعة، وانظر Wellhausen, *Hexateuch* (2nd ed. .1889), p. 308 sqq

١٢الملوك الثاني، ١٨/ ٣٣ ومابعدها.

١٣ يقول العبرانيون "ملك آشور"، عيدوم، آرام (سوريا)، الخ. إلا أن هذه أسماء شعوب، أما البلاد فكانت تسمى "أرض آشور"، الخ. فالاسم المحلي لملك من الملوك تستمد من مقر حكمه أو عرشه. وهكذا فإن ملك بني إسرائيل هو ملك السامرة (الملوك الأول، ٢١/ ١)، وسيحون ملك العموريين هو ملك حشبون (الثنية، ٣/ ٦)، وحيرام الذي تسميه التوراة ملك صور يظهر على أقدم النقوش الفينيقية (رقم ٥) باسم ملك الصيدونيين، أي الفينيقيين (الملوك الأول، ١٦/ ٣١)، ونبوخذنصَّر هو ملك بابل، وهكذا. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في العبرية القديمة هو في اعتقادي "عُوج" ملك باشان (الثنية، ١/ ٤؛ الملوك الأول، ٤/ ١٩) وهو شخصية أسطورية، أو أحد آلهة المنطقة القدماء.

١٤الملوك الثاني، ١٧/ ٢٤ ومابعدها.

١٥ صموئيل، ٢٦/ ١٩؛ هوشع، ٩/ ٤.

١٦ عاموس، ٧/ ١٧؛ يشوع، ٢٢/ ١٩.

١٧ وهو المعنى الغالب في العهد القديم وكذلك في الفينيقية. وتستخدم كلمة "بَعَلَت" بمعنى "مواطنة حرة".

18Sctade in ZATW. 1886, p. 303.

19CIS. Nos. 1, 122.

20CIS. No. 5.

٢١القضاة، ٣/ ٣ حيث ترد الإشارة الى هذا الجبل باسم بعل جبل حِرمون. وكلمة "حِرمون" تعني "مكان مقدس". وفي التوراة نجد أن كلمات من قبيل "بعل بيئور" أو "بعل ميئور" تعد

اختصارا لعبارة "بيت بعل پيئور" (معبد بعل إله جبل پيئور".

٢٢للذا نقرأ فى النقوش الحميَرية عن إلهات للشمس فى حالة الجمع (منها إشمشامو" .CIS pt. iv. No. 46) كما نجد فى كنعان جمعا للبعليم المحلية. وترد صيغ خاصة لكلمة بَعَل ولايتم تعريفها باسم مكان أو منطقة، بل بإضافتها الى اسم شئ مقدس مثل "بَعَل تامار" (سيد النخيل) وهو مالم يصل إلينا إلا فى صورة اسم بلدة، القضاة ٢٠/ ٣٣. وكذلك "بَعَل حمَّان" الذى ورد فى نقش تانيث القرطاجى وربما يعنى "سيد عمود الشمس"؛ ولكن لننظر الى اسم "إيل حمَّان" (إله منطقة حمَّان CIS. No. 8 ونقش معصوب)؛ انظر G. Hoffmann فى Abhandlungen بأكاديمية جوتنجن، ج٣٦ (٤ مايو ١٨٨٩). و "بَعَل زيبوب" هو "صاحب الذباب" وليس Βααλ Μυια (إله الذباب). وفى حالتين أو ثلاث نجد لقب بَعَل مقترنا باسم أحد الآلهة؛ فيرد "بَعَل زيفون" كاسم مكان على حدود مصر، وهناك إله يسمى "زيفون" (CIS. Nos. 108, 265). كما أن العنصر الثانى من "بَعَل جاد" وهو اسم بلدة عند سفح جبل حرمون هو اسم إله سامى قديم. ولا أعرف التفسير النحوى لهذه الصيغ. ومن الصيغ الغريبة الأخرى "بَعَل بريث" ومعناه بالعبرية "صاحب العهد" أى "حليف العهد"، لكنه قد يدل فى هذا الموضع على بَعَل الذى يرأس العهود أو بالأحرى يرأس الذى تعهد به بنو إسرائيل للكنعانيين بالمدينة. وهناك أيضا "بَعَل مَركود" (قرب بيروت) ورد فى النقوش (Wadd. Nos. 1855, 1865; Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.* i. 95, 103). ويفترض أن الصيغة السامية هى "بَعَل مَركاد" (سيد الرقص) أى من يعزى اليه الرقص كأحد طقوس العبادة؛ الأمثال، ٣/ ٢٧. وفى عصور لاحقة أصبح بَعَل من أسماء الأعلام، خاصة فيما يتصل بعقيدة بَعَل البابلى، ودخل فى تراكيب من نوع جديد مثل أجليبعل ومَلَخبعل بتدمر. ويندرج اسم بعل شامَيم (سيد السماء) ضمن طبقة الألقاب المأخوذة من طبيعة المنطقة التى يقيم بها الإله أو يفرض سيادته عليها. وهناك تفسيرات غير مقنعة لكل من بعل مَرفا (CIS. No. 41) و"بعلَت هاحَديرت" (CIS. No. 177). وفى نقش پانامو بزنجيرلى، ١/ ٢٢، نجد "بَعَل بيت" التى لاتعنى "راعى الأسرة الملكية" كما يقول ساخاو (Sachau)، بل تساوى "ركب إيل" أى بعل المعبد أو ربما بعل المدينة المقدسة. وبصورة عامة ليس هناك فى هذه

الصيغ الغربية مايدحض الاستنتاج بأن بعل لقب لأى إله بوصفه ساكن المكان أو صاحبه.

٢٣أي ملك لقبيلة من القبائل، فالقبائل شديدة الغيرة تجاه التعدى على مراعيها. ولكن بما أننا نتعامل فى هذا الموضع مع الحقوق الشخصية لبعل فى نطاق منطقته، فلامجال للحديث عن الحقوق بين القبائل.

٢٤تنص الشريعة الإسلامية على أن الأرض التى لم يتم استزراعها أو إعمارها بالبيوت تتحول الى ملكية خاصة عن طريق "إحيائها". انظر النواوى، المنهاج، نشر فان دن بيرج، ٢، ١٧١. ويتفق هذا مع ما كان معمولا به قبل الإسلام. انظر Wellhausen, *Heidenthum,* p. 105.

٢٥هوشع، ٨/ ٤؛ ٩/ ١٥ مقارنة بـ ٩/ ٣.

٢٦هوشع، ٢/ ٨ ومابعدها.

٢٧انظر كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب، القاهرة، ١٣٠٢هـ ص ٣٧.

٢٨انظر ملحوظات ديلمان (Dillmann) فى تعليقه على سفر التكوين، ١/ ٦-٨.

٢٩ابن سعد، رقم ٨٠. يشير لمهاوزن هاهنا الى الزراعة، إلا أنه حين يترجم "جنابنا" (نخيلنا) يتخلى عن التفسير التقليدى (انظر Lane).

٣٠ويطلق على مثل هذا النخيل والأراضى التى تنتجها اسم "عذى" جمع "أعذى"؛ ويسمى تمرها "سَح" أو "كَسْب"؛ انظر شرح الأزهرى لمختلف أنواع النخيل فى لسان العرب، مادة "بعل". وفى التراث حيث يفرض العشر على المحاصيل التى يسقيها المطر، لجد أن العذى يحظى بشئ من الاهتمام؛ فيورد ابن سعد أن النبى لم يفرض العشر على المحاصيل غير المستقرة كالقثاء الذى ينمو على المطر. وحدث أن اخترقت عام ١٨٨٠ سهلا مقفرا ذا تربة ثقيلة يبعد عن مكة بضع أميال الى الجنوب الغربى، وعلمت أن هذه القفار تغطيها القرعيات إذا هطلت الأمطار.

٣١الأصمعى والأزهرى فى اللسان، مادة "بعل". وتقدم هذه المقالة والمادة التى وردت فى معجم دى غويجه (De Goeje) فى كتابه عن "البلاذرى" كل الشواهد تقريبا. انظر ابن سعد (رقم ١١٩ مقارنة برقم ٧٣) وخطط المقريزى ج٢، ص١٢٩.

٣٢ورد فى البخارى (ج٢، ١٢٢): "ماترويه السماء والينابيع أو ما هو عَثَرى"؛ وفى الموطأ (طبعة تونس، ص٩٤): "ماترويه السماء والينابيع وبعل"؛ وفى ص٩٥: ""ماترويه السماء والينابيع أو البعل"؛ وعند البلاذرى ص٧٠: "مايرويه بعل وماترويه السماء" وما الى ذلك من "الغَيل والسَّيح والسماء"، "الينابيع والسماء" (ابن هشام، ٩٥٦)، "الأنهار والسحاب" (مسلم، طبعة ١٢٩٠، ج١، ص٢٦٨). وتتضح هذه المترادفات حين نأخذ فى اعتبارنا مايزرع بوادى مثل بطن مَر. فهو واد يستقبل كما كبيرا من الماء إلا أن معظمه يغوص تحت الأرض ليتفجر فى ينابيع غزيرة حيثما وجد انحدارا فى الأرض، ويتدفق أحيانا لبضع مئات من الأمتار فى مجرى سطحى ظاهر سرعان مايتفرع الى عدة أفرع عبر النخيل ولى حقول الحنطة الصغيرة، ويغوص حاليا فى الرمال وبين الصخور. وفى المواضع التى يكون فيها القاع صلبا وقريبا من سطح الأرض، يتمكن النخيل من الارتواء من جذوره حيث لاوجود لمجرى سطحى؛ أما حين يكون القاع عميقا (كما هو الحال حول الطائف) لاتتوفر ظروف الزراعة إلا باستخدام السواقى، وهنا ينخفض العشر الى نصف العشر. وفى المواضع التى يتم الرى فيها بالجذب من خلال أنبوب أو قناة دون ضخ، فإن الأرض تعتبر خصبة طبيعيا ويستحق عليها العشر كاملا؛ انظر ابن سعد، رقم ١١٩. أما لفظ "عَثَرى" الذى لم أصادفه إلا فى العبارة المذكورة هاهنا فهو فى بعض التفاسير الأرض التى تسقيها قناة صناعية (عاثور). وربما كان هذا التفسير مجرد حدس، إذ يبدو أن أقدم علماء العرب لم تكن لديهم فكرة واضحة عن معنى اللفظ؛ ولو أن هذا التفسير يتفق مع اعتبار لفظ "عَثَرى" مرادفا للفظ "عذى". فتشير المقارنة بين العبارات الواردة هاهنا الى أن لفظ "عَثَرى" إما مرادف للفظ "بعل"؛ كما أن الواحة التى تقع غرب سيرهان والتى يسميها جوارمانى (ص٢٠٩) "إيتيرا"، ووردت لدى آن بلانت (Nejd, i. 89 sqq) فى صورة "إيتيرى" لاتنطبق إلا على "عَثَرى" فى النطق الحديث. ويبدو أن لفظ "عَثَرى" الذى ورد فى لسان العرب على أنه "عَثَّرى" يعنى "ماينسب الى أثتر" إله جنوب الجزيرة العربية والتى تقابل من حيث الاسم لا الجنس مع عشتار البابلية وعستارت الفينيقية وعتَّار أو أتَّار الآرامية. وأثتر هو إله الرى بجنوب الجزيرة العربية (CIS. pt. 4; ZDMG. xxxvii. 371).

والمحاصيل التى تعتمد على المطر لاتحظى بأية أهمية فى معظم أنحاء الجزيرة العربية حتى أن

أقوال النبى تجمعهم جميعا معا تحت مسمى السيح الذى يستحق عليه العشر كاملا (ابن سعد، رقم ٦٨). لذا فمن السهل أدراك أن صفة "بعل" تنطبق على كل المحاصيل التى لاتروى يدويا؛ من ثم، فحين امتدت الدولة الإسلامية وشملت بلاد مطيرة، نشأ الخلاف وأحاط الغموض بمعنى اللفظ. فمحاصيل فلسطين التى تعتبر "أعذى" وتلك التى تنمو بالقرب من الإسكندرية تعد فى نظر المقدسى "تروى على البعل"؛ إلا أن هذا لايتفق مع الاستخدام الكلاسيكى للفظ.

33Procopious of Gaza, iii, 19, in Galland, vol. ix. - "dominus imbrium".

34Nöldeke in *ZDMG*. xl. 174; and Wellhausen, p. 176.

٣٥يمكن الاطلاع على الظروف المادية للزراعة الفلسطينية فى مقال كتبه أندرليند (*ZDPV*. ix. 1886). وقد تكون هناك بعض الفائدة فى الإيضاحات التالية من البلاذرى، ص١٥١. كانت منطقة باهو تعتمد على المطر وحده، وكانت تدفع العشر المعتاد. واقترح الأهالى على مسلمة أن يمد لهم قناة للرى من الفرات، وعرضوا دفع ثلث محاصيلهم إضافة الى العشر.

٣٦لم أجازف فى هذه المناقشة بالتركيز على استخدام المشنا لمصطلح "حقل بعل". ففى فلسطين وقبل تدوين المشنا بقرون عدة، كان يعتقد أن البعليم تخصب حقول الحنطة، وبالتالى كان يعتقد أنها تسوق المطر؛ لذا فمن الطبيعى أن أرض بعل - فى مقابل الأرض التى تروى يدويا - كانت تشمل الأراضى المزروعة بالحنطة التى تعتمد على المطر اعتمادا تاما. ومن ناحية أخرى، هناك أدلة واضحة على أن اللفظ حتى فى فلسطين كان يستخدم أحيانا بمعنى يشبه الاستخدام العربى؛ أى أن الحنطة التى كانت لاتنمو فى فلسطين إلا فى المناطق التى يتوفر فيها الماء طبيعيا أو تلك التى تروى يدويا تنقسم الى "بَعَل" و "شْقى". وتنطبق هذا التفرقة مثلا على بعض الخضراوات كالبصل والكرنب (ترومت، ١٠/١١؛ شبتوت، ٢/٩)، ونقرأ فى سوكاه، ٣/٣ عن صفصافة تنمو على البعل. وفى شبتوت، ٢/٩، نجد عبارة واضحة تنص على أن الخضراوات التى تنمو على البعل كانت تروى، مما يجعل الفرق بينها وبين "شْقى" لايتضح إلا بافتراض أن المصطلح الأخير كما هو الحال بالجزيرة العربية كان قاصرا على الرى اليدوى (كالماء المستمد من صهريج مثلا) وأن حقول الخضراوات بالقرب من الينابيع على جوانب

التلال كما هو الحال لايزال بفلسطين كانت تعتبر أراضي بعل. وكانت الخضراوات الوحيدة التي تنمو بفلسطين في الحقول المفتوحة قبل أن تجفف شمس الصيف الأرض هي القرعيات والقثاء؛ انظر شبتوت، ٢/ ١؛ أشعياء، ١/ ٨؛ .Klein in *ZDPV*. iv. 82

٣٧يتمى مفهوم جنات عدن التي خلقها الله وتروى على الأنهار لا على المطر الى نفس هذا النوع من المفاهيم.

٣٨التكوين، ٢١/ ٢٥ ومابعدها؛ ٢٦/ ١٧ ومابعدها؛ القضاة، ١/ ١٥؛ وبالنسبة للملكية المشتركة للبئر، التكوين، ٢٩/ ٨؛ الخروج، ٢/ ١٦. وهناك بوادر لقانون المياه أضيق من نظيره الإسلامي في سفر التثنية، ٢/ ٢٨؛ ولكن يبدو أن العرف العربي الذي يقضي بالسماح لعابر السبيل بورود الماء دون استئذان أصحابه كان هو القاعدة العامة.

٣٩لا أتفق مع ديلمان في رأيه الذي ذهب فيه الى أن نشأة الكون كما وردت في سفر التكوين بمخزوني الماء فوق السماء ومن تحتها يعد أكثر بدائية من مفهوم "الغيمة الصاعدة" (نسيئيم). فنشأة الكون في سفر التكوين قاصرة على كتابات مابعد السبي (إذ أن الآيتان ٢ و١٩ من الإصحاح السابع من سفر الملوك الثاني تعد خارج الموضوع)، وتضم قدرا من الفكر المجرد؛ في حين أن الرأي الآخر يمثل الأشياء كما تبدو للعين. ومن الخطأ أن نأخذ فكرة البخر في فقرات كتلك التي نجدها في سفر إرمياء ١٠/ ١٣ على أنها حقائق؛ وتشير الصفة "نسيئيم" الى حركة السحاب الظاهرة؛ انظر صفات عربية من قبيل "حَبِي" (السحابة الرابضة في الأفق).

٤٠سوزومن، ٢/ ٥؛ هو الشهاب الذي يقال إن عستارت جعلته قدسا من الأقداس في جزيرة صور المقدسة (Philo Bablius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

٤١سنرى فيما بعد أن التقرب بباكورة نسل الحيوانات والثمار كان أقدم من الديانة الزراعية ولم يكن في الأصل خراجا كالثمار الأولى. إلا أن باكورة الثمار والثمار الأولى وردت تحت نفس المفهوم العام في ديانات البعل.

٤٢الى هذه النوعية تنتمي الأسماء العبرية والفينيقية العديدة المركبة مع الجذر نَتَن و يَتّن "وَهَبَ". (عبرى: يوناتان؛ فينيقى: بَعلياتون؛ عبرى: مَتّنياه؛ فينيقى: مُتُمبال - للمذكر والمؤنث على السواء - الخ؛ نبطى: كُسناتان؛ Euting, No. 12)؛ والأسماء العربية المكونة بإضافة

اسم الإله لاسم "وهْب" أو "زَيد" (وربما أوس) بمعنى "هبة ....". ومما يشبه ذلك الأسماء التى تدل على أن ميلاد الطفل كان يعتبر دليلا على عطف الإله (عبرى: حنانيا، يوحانان؛ فينيقى: هانيبال، نوعاميلكات CIS, No. 41)، إلخ؛ عبدوميت، بَعل حانان (التكوين، ٣٦/ ٣٨)؛ آرامى: Wadd. 2143 Ναμηλη) 'نضل إيل' Wadd. 2372 Ουαξξηλοσ) "محبة إيل"، ومنها مايعبر عن فكرة فحواها أنه أعان الوالدين أو استجاب لدعائهما (عبرى: عَزَريا، شيمايا؛ فينيقى: أسدروبال، إشمونازار، إلخ)؛ انظر سفر التكوين، ٢٩، ٣٠؛ صموئيل الأول، ١ . كما أن هناك سلسلة من الأسماء مثل يحلبَعَل كيموشيحى "بعل، كاموش يهب الحياة". ويتبين من هذا العدد المتنوع من الآلهة التى تشير اليها الأسماء الفينيقية من هذه النوعية أن منح الأطفال كان فضلا يعزى لكل البعليم، كل فى مجاله الخاص به؛ انظر هوشع، الإصحاح الأول.

٤٣ تتضح هذه الفكرة فى سفرى هوشع وأشعياء (٦٢/ ٤) حيث نرى أن الأرض المتزوجة (بعُولاه) تتناقض مع الأرض الجرداء؛ Wellhausen, Heidenthum, p. 170. وهى فكرة قد تنشأ عن الأفكار السالفة، إلا أنها كانت تحظى بأفضلية باستخدام بعل بمعنى "زوج". أما كيف يرد لفظ بعل بمعنى الزوج فهذا أمر غير واضح تماما؛ فالاسم بلاشك يرتبط بأحادية الزوج وملاءمة الزوجة لزوجها، لكنه لايوحى بوجود علاقة عبودية بين الطرفين، إذ أن الأمة لاتنادى سيدها باسم "بعل". ولعل ذلك يتضح من فكرة أن الزوجة هى "حرث" زوجها (سورة البقرة، الآية ٢٢٣)، فقد كانت الحقوق الخاصة فى الأرض أقدم من حقوق الزوجية.

٤٤ للاطلاع على الشواهد انظر Nöldeke in ZDMG. vol. xl. (1886) p. 174; Wellhausen, Heidenthum, p. 170.

45 Fränkel, Aram, Fremdww. p. 125.

٤٦ كل الشواهد على هذه النقطة تلتبس مع سوء فهم قديم للآية القرآنية: ﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعم نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم لايصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء مايحكمون﴾ (الأنعام، ١٣٦). فمن الواضح

أن الوثنيين كانوا يقولون "هذا لله" بمعنى للإله المحلى (انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 185) أو هذا لهذا وذاك من الآلهة دون تمييز، وكان النبى (ص) يجادلهم بأنهم سواء قالوا "لله" أو "لهُبَل" فإن إلههم إله زائف، وهو ما يشبه مانص عليه هوشع فى حديثه عن فروض الطاعة الواجبة على معاصريه للبعليم المحليين الذين كانوا يساوون بينهم وبين الرب. إلا أن التفسير التقليدى للآية هو أنهم كانوا يخصصون نصيبا لله ونصيبا للأصنام، وقد ران هذا التحريف فى المعنى على كل الروايات التى تحكى ما كانت العرب تفعله، فالقرآن بالطبع يصحح التاريخ. ويمكن قبول الملحوظات الواردة عند ابن هشام (ص٥٣) وعند شپرنجر (Spenger, Leb. Moh. iii. 358) وبوكوك (Pocock, Speciment, p. 112) باعتبارها حقائق. ويبدو من استشهاد بوكوك بنص من "نظم الدُر" أن هناك إشارة الى الأرض التى تروى بدويا.

٤٧ابن سعد، رقم ٨٠؛ Wellhausen, Heid, p. 175

ويلاحظ أيضا أن المطر لم يكن من النعم التى تقام لها الصلوات، ولو أنه كانت هناك أعمال سحرية لاستنزال المطر (Wellhausen, p. 157). وهذه الشواهد لاتدلل على أن الآلهة لم يكن يتم التضرع اليها باعتبارها منزلة للمطر، لكنها تشير الى أن الناس لم يكونوا يفكرون فى ذلك فى العادة.

48Wellhausen, p. 116.

٤٩وسترى فى المحاضرة التالية أن مايسمى «حِمَى» أو المرعى المقدس لايقوم على فكرة الملكية، بل على مبدأ الحرمة. ومن الآراء الرئيسة الخاصة بقدم ديانة البعل بالجزيرة العربية يشتق من الفعل "بَعِلَ" = ألِهَ أى فَزِع أو «أصابه البعل». إلا أن مثل هذه النتائج أقرب لتأثير إله غريب منها الى ألوهية قبلية، وقد يفترض أن اللفظ كان يعبر فى المقام الأول عن حيرة البدوى حين يتواجد بأحد الأعياد الكبرى لأحد المزارات، وسط عادات وديانة غريبة عليه لقوم مستقرين.

٥٠كان جزء من القبيلة بالجزيرة العربية بدويا، بينما كان جزء آخر منها زراعيا، ولكن رغم صلة القربى التى تجمع بين الجزءين، إلا أنهما كانا يشعران بالتباعد الشديد فى نمط الحياة وطرق التفكير، وكانت الفتاة البدوية غالبا ماترفض الإقامة مع زوج قروى. لذا فإن الأصل الأجنبى

للمعقيدة فى مكة يحتاج الى اهتمام أكبر مما أولى لها. فكانت ديانة المناطق الزراعية تعتبر بالنسبة لقبائل البادية غريبة فى روحها وتتناقض فى العديد من الجوانب مع عاداتهم البدوية القديمة؛ ولعلها كانت تصطبغ منذ بدايتها بالتأثير السريانى أو النبطى. لكنها كانت ذات جاذبية هائلة بالنسبة للجانب الحسى من طبيعة البدوى؛ فكانت الأعياد ترتبط بالأسواق وبالمباهج. فبدأت فى تكوين الإطار العام للدين، وبدأت عقيدة الآلهة فى الانفصام التام عن الحياة اليومية وعن العادات المرتبطة بتقديس صلة الدم التى كانت يوما هى الجزء الرئيس من دين البدو. انظر .Wellhausen, Heid, p. 182

[٥١] صموئيل الأول، ١٤/ ٣٥.

[٥٢] التكوين ١٢/ ٧، ٢٢/ ١٤، ٢٨/ ١٨ ومابعدها؛ انظر سفر الخروج ١٧/ ١٥.

[٥٣] القضاة، ٦/ ٢٠، ١٣/ ١٩.

[٥٤] الشواهد جمعها ريلاند (Reland, *Palæstina*, p. 711 sqq).

[٥٥] التثنية، ٣٣/ ٢؛ القضاة، ٥/ ٤ ومابعدها؛ حبقوق، ٣/ ٣. أما مسألة أن قدسية سيناء مستقاة من نزول التشريعات بها فهى ليست فكرة بدائية. ويتضح ذلك جليا فى التحليل النقدى لأسفار موسى الخمسة، كما يتضح أيضا فى الحقائق الواردة هنا.

[٥٦] لمزيد من التفاصيل عن الجن فى العصور القديمة انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 135 sqq. ونجد تصورا للشكل اللاحق للإيمان بمثل هذه الكيانات التى أدخل عليها الإسلام تعديلات كثيرة عند لين (Lane) فى الهامش ٢١ من مقدمة ترجمته لألف ليلة وليلة. انظر أيضا Van Vloten, *Vienna Or. Jour.* 1893, p. 169 sqq عن الجاحظ.

[٥٧] إلا أن بعض أنواعهم تتردد على الأشجار ومساكن البشر، وكان هذا النوع يشبه الأفاعى التى تظهر وتختفى بصورة غامضة على الجدران وتحت الأشجار. انظر Nöldeke, Wellh. *ut sup.* p. *Zitschr. F. Völkerpsych.* 1860, p. 412 sqq; 137. ولمزيد من التفاصيل عن الأفعى باعتبارها من الأشكال التى يتخذها جن الأشجار، انظر Rasmussen, *Addit.* p. 71 بالمقارنة بالجوهرى واللسان (حمط).

٥٨أشعياء ١٣/ ٢١، ٣٤/ ١٤؛ وانظر لوقا ١١/ ٢٤.

٥٩"التيوس المشعرة" أي "الشياطين"، لكنها في سفر أشعياء، ١٣/ ٢١ تسمى "معز الوحش".

٦٠ورد الارتباط الوثيق بين الشياطين والضوارى لدى ابن هشام حيث تحوم الضوارى حول خربة، وكل من يحاول أن يأخذ منها شيئا يضربه الجن.

٦١أيوب، ٥/ ٢٣. والتشبيه بالضوارى من السمات المميزة هاهنا؛ انظر هوشع ٢/ ٢٠ (١٨)؛ الملوك الثانى ١٧/ ٢٦. وهناك مايوازى ذلك فى العربية عند ابن سعد، رقم ١٤٥، مع ملحوظة 'فانهاوزن، Skizzen, iv. 194.

٦٢انظر J. G. Frazer, *Totemism* (Edinburg: A & C. Black, 1887), p. 20 sqq. وهذا الكتاب الصغير هو أنسب موجز للحقائق الرئيسة عن الطوطمية.

٦٣يمكن إيضاح ذلك بالإشارة الى مسألة صرفية لها بعض الأهمية ولم يتم توضيحها فى الكتب العادية. فتقول العرب "ظهرت الغول" لا "ظهر غول" بنفس الصورة حيث يقول داود: "جاء الأسد مع الدب" (صموئيل الأول، ١٧/ ٣٤؛ عاموس ٣/ ١٢). فترد أداة التعريف هنا لأن التعريف فى هذه الحالة لايصل الى ماوراء الإشارة الى الأنواع. فالأفراد هاهنا مختلفون عددا، أما نوعا فلافرق بينهم. ويمكن تمييز استخدام الأداة من حالة مثل "ها إيش" (الرَّجُل) فى صموئيل الأول (٩/ ٩) حيث تتعلق الأداة بالجنس، والإشارة فيها لسلوك عام يسلكه الرجال؛ وفى حالات مثل هَپليط (التكوين، ١٤ / ١٣)، ها إِ جّال هادام، إلخ، حيث يعد الاسم فى الحقيقة صفة فعلية تشير الى الفعل، وتعريف الشخص يتم بالفعل المنسوب اليه.

٦٤هناك قصة محلية غريبة عن عشيرتين من الجن هما عشيرة بنى مالِك وبنى شَيصَبان يمكن الاطلاع عليها عند ياقوت (٣/ ٤٧٦ ومابعدها). وهى حكاية بدوية أصيلة، لكنها كمعظم الحكايات اللاحقة من نوعها ليست أسطورية تماما، بل إبداع حر على منوال الشعوذة المعاصرة. ولعل أقدم الحكايات عن عشائر الجان التى تعرَّف بلقب أسرة لابمجرد اسم محلى هى حكايات بنى عكيش والنابغة (٢٩/ ١٠)؛ إلا أن ثعلب يجعل من بنى عكيش جنسا بشريا، وكلمات

النابغة تتفق تماما مع هذا الرأى. وورد ذكر الجان بأسماء شخصية تميزهم فى العديد من الأحاديث النبوية.

٦٥المثال التقليدى للثأر عند الجن هو الذى ورد عند الأزرقى، ص٢٦١. وانظر أيضا الدميرى، أرقم (ج١، ص٢٣) حيث نعلم أن قاتل العفريت الأفعوان قد يموت أو يصيبه مس من الجنون، والثأر فرض على قريب القتيل.

٦٦الاعتقاد السائد عن هذا النوع من التلبس ينبغى أن يستشهد فيها بمفسرى دانيال ٤/ ١٣.

٦٧"حَنَش" = فى العبرية "شَرَص"، "رَمَش". للاطلاع على الحكاية انظر الأزرقى، ص٢٦١ ومابعدها؛ Wellh. p. 138.

٦٨تأبط شرا شخصية تاريخية وربما كانت الحادثة حقيقية أيضا. ويبدو من الأبيات التى يصف فيها خصمه أن الغول كان من السنانير الضارية. وعند الدميرى (٢/ ٢١٢، السطر الأخير) يظهر الغول فى هيئة قط لص.

٦٩القزوينى، ١، ٣٧٢ ومابعدها. وحتى حين يظهرون فى هيئة البشر تكون لهم بعض صفات الحيوانات، كمخلب الكلب يكسوه الشعر بدلا من اليد، الدميرى، ٢، ٢١٣.

٧٠والحكايات التى تتخذ فيها هذه الهيئة ظهرت متأخرة. فحين يظهر الشيطان ممتطيا ظهر ذئب أو نعامة ليدلى برأيه فى مزايا شعراء العرب (لهاوزن ١٣٧) فإننا بإزاء إبداع خيالى لا عقيدة أصيلة؛ كما أن حكاية الغول الذى يمتطى ظهر نعامة عند القزوينى (١، ص٣٧٣ ومابعدها) ماهى إلا حكاية إسلامية تعليمية. وتقف هذه الحكايات على النقيض من الحكاية القديمة الأصيلة عند الميدانى (١، ١٨١) حيث نجد العفريت نفسه نعامة. ونرى التحول الى الشكل البشرى فى حكاية تأبط شرا حيث يشار اليه باعتباره أحد وحوش الجن وكأنه رسولهم الحيوانى. ودواب الجن من فصائل عديدة؛ فهى تشمل ابن آوى والغزال والقنفد، ويذكر أن الأرنب البرى مستثنى من هذه الفصائل (الصحاح؛ Rasmussen, Addit. p. 71) ولهذا فإن الأعمال السحرية تصنع من أجزاء من جسمه (ZDMG. xxxix. 329). وقد حصلت من الأستاذ دى غويه على فقرة من الزمخشرى (الفائق، ١، ٧١) ورد فيها أن الجهلة من الناس يظنون أن الوحوش هى ماشية الجن، وأن من يعترضه وحش يصاب بمس من الجن منهم.

ويقول أريست (Arist. Mir. Ausc. 145): "يقال إن هناك فى الجزيرة العربية نوعا من الضباع إذا رأت أحد الوحوش ثم وطأت ظل إنسان فإنه تصيبه بالعجز عن الكلام والحركة".

٧١للثعبان صور خرافية فى كل البلاد. للاطلاع على الخرافات المتصلة بالزواحف عامة عند الساميين الشماليين انظر سفر حزقيال ٨/ ١٠. وهناك قسم حلفته كل الزواحف (الحنش) بين الحرتين محاكاة زائفة لأسلوب العرافين الوثنيين.

٧٢وكل هذه الأشياء وخاصة ارتباط الجن بالمناطق التى تزدحم بالأشجار نجدها عند لمهاوزن (Wellhausen, *Heidenthum*, p. 136) ولو أنه لايقدم تفسيرا للارتباط بين "الانطباع المباشر للحياة الإلهية الماثلة فى الطبيعة" ومفهوم غريب كهذا. ولاتزال الغابات الطبيعية بجنوب الجزيرة العربية يتم تجنبها باعتبارها مواضع تسكنها الوحوش؛ فما من عربى كما يذكر ريدى (Wrede) يرضى بقضاء الليل بوادى معيشة لأن غاباتها يسكنها العديد من الأنواع الخطيرة آكلة اللحوم (Wrede, *Reise in Hadhramaut*, ed. Maltzan, p. 131). ويمكن مقارنة ذلك بسباع الشرَى وغابات وادى الأردن (زكريا، ١١/ ٣)، ومما يذكر أن كفاح الإنسان فى الحياة البدائية ضد الوحوش يكون كفاح حياة أو موت، فإن الرهبة التى ترتبط بمثل هذه المواضع تتضاعف عدة مرات. وحتى فى الأدب الإسلامى لانجد فاصلا واضحا بين خطر الوحوش وخطر الجن.

73Aristotle, *De Plantis*, i. p. 815; Plutarch, *Plac. Philos.* v. 26.

74Wrede, *Reise*, ed. Maltzan, p. 131.

٧٥الأغانى، ٦/ ٩٢؛ ٢٠/ ١٣٥ ومابعدها.

٧٦الأغانى، ١/ ١٤.

٧٧ Rasmussen, *Add. p. 71* الزمخشرى، حيض. كانت رأس المولود تدلك بالصمغ لطرد الجن، كما كان يتم مزجه بدم الأضحية التى تسمي "عقيقة" (انظر كتابى *Kinship*, p. 152). ولدم الحيض صفات خارقة عند كل الأجناس، وكانت قيمة قدم القنفذ كتميمة ترتبط بالاعتقاد بأن أنثاه تحيض (Rasmussen, *ut. sup*). وكان نفس

الشيء يقال عن الضبع، حيث كانت له عدة صفات سحرية وارتباطات غريبة بالإنسان (*Kinship*, p. 199).

٧٨القضاة ٩/ ٨؛ الملوك الثانى ١٤/ ٩.

٧٩انظر الجاحظ، نقلا عنه فى Volten, *Vien*. Or. J. vii, 180. وتؤخذ الحركة الغريبة للزوابع الرملية في كثرة من الأساطير العربية على أنها الدلائل المرئية لمعركة تدور رحاها بين عشيرتين من عشائر الجن (ياقوت ٣/ ٤٧٨).

٨٠ياقوت ١/ ٥٩٨؛ De Goeje, *Hadramaut*, p. 20 (Rev. Col. Intern. 1886). هل يستند هذا الاعتقاد الى أسطورة مبكرة مرتبطة باسم حضرموت نفسه؟ انظر Olshausen in *Rhein. Mus*. Ser. 3, vol. viii. p. 322; *Sitzungsb. d. Berliner Ak*. 1879, p. 571 sqq.

٨١ابن هشام، ص١٧، مع الشروح؛ البكرى، ص١ ٦٢؛ ياقوت، ٣/ ٤٧٠. ويصف ياقوت الوادى باعتباره متهما؛ فلا نبات ينمو به ولا إنسان يستطيع أن يجتازه ولا طير يمر بهوائه.

٨٢يمكن الحدس بأن إهانة الجن بالتعدى على مواطنهم كما يتضح من حكاية حرب ومرداس ما كانت لتحظى بكل هذا الإيمان الأكيد لولا أن الأماكن التى كان يعتقد أن الجن يترددون عليها كانت أيضا مرتعا للملاريا التى تنشط حين تستزرع الأرض لأول مرة. وقد عين النبى (ص) فى حديث له الأراضى العالية (الجَلْس) للمؤمنين من الجن، وعين الأراضى الواطئة (الغَور) للكفار منهم. والأخيرة فى الجزيرة العربية هى مواطن الحمى والأوبئة (الدميرى، ١، ٢٣١).

٨٣انظر Lang, *Myth, Ritual and Religion*, chap. v. ولايبدو أن عبادة الشمس والقمر والنجوم كانت لها جاذبية كبيرة بين الساميين فى أقدم العصور. وليس لها إلا شواهد قليلة عند العبرانيين قبل اشتداد التأثير الآشورى عليهم، وفى الجزيرة العربية لانجد لها تلك المكانة البارزة المفترضة. انظر انظرلهاوزن، ص١٧٣ ومابعدها.

٨٤العدد ٢١/ ١٧، ١٨: «اصعدى أيتها البئر، أجيبوا لها».

٨٥لمزيد من التفاصيل عن الماء المقدس عند الساميين انظر المحاضرة الخامسة.

٨٦التطور الكامل لهذا الرأى الخاص بطبيعـة الآلهة لابد أن يؤجل لمحاضرات لاحقة؛ إلا أن هناك مناقشـة موجزة لبعض النقاط التى يكتنفها شئ من الصعوبة فيما بعد. انظر *.Additional Note A, Gods, Demons, and Plants or Animals*

*

المحاضرة الرابعة
المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

تناولنا حتى الآن السمات المادية للحرم باعتباره مقرا للكائنات الإلهية التى ثبت أنها كانت هى نفسها من عناصر العالم الأرضى وترتبط بصورة طبيعية بالمقدسات المحلية؛ ولنبدأ الآن فى تناول مواضع الآلهة من ناحية أخرى، ألا وهى علاقتهم بالبشر والسلوك الذى كان البشر يُدعون للالتزام به تجاههم. والمبدأ الجوهرى الذى ينتظم كل هذا هو حرمة قدس الإله وضرورة ألا يعامل كسائر المواضع العادية. والفارق بين ماهو «مقدس» وماهو «عادى» من أهم النقاط فى الدين القديم، لكنه أيضا شئ يصعب إدراكه بدقة، لأن تفسيره كان يتفاوت من حقبة الى أخرى مع التطور العام للفكر الدينى. فالحرمة أو القدسية فى نظرنا فكرة أخلاقية. فالرب بكماله هو من له الحرمة؛ وللبشر حرمة بقدر ماتتصف به حياتهم وشخصياتهم من صفات شبيهة بصفات الرب؛ وليست للمواضع والجمادات حرمة إلا رمزا أى بناء على ارتباطها بالروحانيات. ويرجع هذا المفهوم عن الحرمة الى أنبياء العبرانيين وخاصة أشعياء؛ إلا أنه ليس هو المفهوم العادى عن الدين القديم ولايقابل المعنى الأصلى للألفاظ السامية لكلمة «مقدّس». وإذا لم يكن من اليسير علينا أن نحدد مفهوم القداسة فى الديانة السامية القديمة تحديدا دقيقا، فمن المؤكد أنها لاشأن لها بالأخلاقيات

ونقاء الحياة. فمن كانت لهم الحرمة كانوا كذلك لا لشخصهم بل لعنصرهم أو وظيفتهم أو لمجرد زهدهم المادى؛ وكانت كلمة «محرَّم» فى المعابد الكنعانية («قيديشيم» للمذكر و«قيديشوت» للمؤنث) تطلق بصفة خاصة على طبقة من الأوباش المكرسين لأداء أشد الطقوس خزيا لأية ديانة فاسدة، وكانت حياتهم بعيدا عن صلتهم بالحرم مخزية حتى من وجهة النظر الوثنية. إلا أن الحرمة أو القدسية فى الدين القديم ليست صفة للأشخاص بالدرجة الأولى. فالآلهة مقدسون[1]، وكهنتهم مهما كانت أفعالهم أو مكانتهم مقدسون أيضا، أما المواسم المقدسة والمواضع المقدسة والأشياء المقدسة، أى المواسم والمواضع والأشياء التى ترتبط بالإله بصلة خاصة وتخرج عن نطاق الاستخدامات العادية كليا أو جزئيا بناء على أمر إلهى، فلابد من أن توضع فى الاعتبار فى تحديد معنى القدسية. والحقيقة أن قداسة الآلهة تعبير يصعب حصره فى معنى محدد بمعزل عن قدسية بيئته المادية المحيطة به؛ وتتجلى فى الحرمة التى تضفى على الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات التى يتم التواصل بين الآلهة والبشر من خلالها. كما أن قدسية الحرم هى النمط الخاص للحرمة الذى يبرز كمجال مستقل ملائم للبحث. وكانت قداسة الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات فى مفهومها القديم تفترض وجود مواضع يمارس فيها الأشخاص كهانتهم وتحفظ فيها الأشياء ويحتفل فيها بالأعياد. بل إن قداسة الإله نفسه واضحة للبشر لا بدرجة واحدة فى كل المواضع، بل فى مواضع خاصة تتجلى فيها الآلهة وتمارس منها نشاطها. والحقيقة أن فكرة القدسية تطل برأسها حيثما كان ثم اتصال بين الآلهة والبشر؛ وهذه ليست سمة تميز الآلهة والمحرمات فى حد

ذاتها باعتبارها أشمل فكرة تحكم علاقاتها بالإنسانية؛ ونظرا لتركيز هذه العلاقات فى مواضع بعينها على سطح الأرض، فمن المتوقع أن نعثر فى هذه المواضع على أوضح الإشارات الدالة على معنى القدسية.

إن قدسية الحرم قد تبدو لأول وهلة مجرد تعبير عن الفكرة القائلة بأن الحرم ينتمى للإله، وأن المعبد والمنطقة المحيطة به هما مقره ونطاقه الذى يقتصر حق استخدامه عليه هو وكهنته كما يقتصر حق استخدام بيت الإنسان وممتلكاته على الإنسان نفسه وعلى أسرته. ففى الجزيرة العربية مثلا حيث كانت هناك مواضع من الأرض على درجة كبيرة من القدسية، كان جز الأعشاب وقطع الأشجار والصيد محرما[٢]؛ وكانت كل النباتات الطبيعية التى تنبتها الأرض الحرام معفاة من القيود الإنسانية. إلا أنه لاينبغى التسرع باستنتاج أن مايخرج عن نطاق الملكية الخاصة للبشر يعد ملكية خاصة للآلهة ويقتصر حق استخدامها عليهم وعلى كهنتهم. فممارسة حقوق الملكية من جانب الآلهة غير جائز إلا حيثما يكون لهم ممثلون من البشر ينوبون عنهم، ومما لاشك فيه أن كهنة الأقداس السامية الكبرى كانوا فى حقب لاحقة يتصرفون فى المحميات المقدسة وكأنها مناطق خاصة بهم. إلا أن العصور الأولى لم تشهد وجود طبقة مميزة من الأشخاص ذوى القداسة يمكن من خلالهم التأكيد على مبدأ الملكية الإلهية، وفى تلك العصور، كان تحريم التعدى على الممتلكات الخاصة يتفق بالتالى مع وجود الحقوق العامة أو حق المشاع فى المواضع أو الأشياء المقدسة. والأقداس فى الجزيرة العربية البدوية تعد أقدم من أى مبدأ للملكية يمكن أن ينطبق على موضع كالحرم بمكة أو الحمَى بالطائف. والحيازة الملكية الخاصة، طبقا للمبدأ

القديم الذى لايزال معمولا به فى التشريع الإسلامى، لابد للمرء أن يزرع الأرض أو يبنى عليها؛ ولا ملكية للمراعى الطبيعية. فلكل قبيلة نطاقها الخاص بها من السهول والوديان وموارد الماء، فتنزل عادة بجانبه فى مواسم معينة وتطرد الغرباء عنه بكل قوة. إلا أن هذا لايعد ملكية، إذ أن حدود أرض القبيلة يتم الدفاع عنها بالقوة ضد الأعداء. وكل فرد من أفراد القبيلة، بل كل فرد من أفراد القبائل الحليفة له الحق فى نصب خيمته ورعى ماشيته حيثما شاء دون قيود. ولاتزال هذه القاعدة سارية بين قبائل البدو، ولكن حيثما كانت هناك قرى ثابتة فإن سكانها لهم حقوق عامة فى المنطقة المحيطة بها كمراعى. وتعود هذه الحقوق الى ماقبل الإسلام وأقرها النبى (ص) فى العديد من معاهداته مع من كانوا يدخلون الإسلام وبشروط متفاوتة تخضع لتفاوت الأعراف من بقعة الى أخرى من بقاع الجزيرة العربية. وفى حالات كهذه فإننا نتحدث عن شيوع ملكية المراعى، أما الملكية الخاصة لها فهو أمر لم يكن للتشريعات العربية عهد به [٣].

يتضح مما سبق أن العرب ربما كانوا يعتبرون المعبد ملكية خاصة بالإله، إلا أنهم لم يتمكنوا من إدراج القواعد الخاصة بالمراعى المقدسة ضمن هذا التصنيف. ومن الأمثلة التى عرضت لنا منذ قليل ندرك أن مقار الأرواح الخيرة قد يتم تجنبها خوفا من عدائها، إلا أن الإله الخيِّر ماكان له الحق فى أن يحتفظ بالخرائب دون المؤمنين به. ففى مكة شيدت قريش بيوتا أو حفرت آبارا ونعمت بحق الملكية كاملا فيما صنعته يداها، وكان الحرم مفتوحا لكل الناس يرعون فيه

ماشيتهم كأى مرعى قبلى أو مشاع آخر. وكانت هذه القواعد تتفق وروح الثوابت العربية القديمة بصورة واضحة ولم تكن قاصرة على مكة دون غيرها. أما بالنسبة للأماكن المقدسة الأخرى التى فقدت امتيازها الدينى مع انتشار الإسلام، فإن ما بين أيدينا من معلومات يعد ضئيلا للغاية، ولو أنه يبدو أن حق الرعى فى معظم الأقداس التى تضم مراع كان مكفولا لجماعة الإله دون الغرباء. ويبدو أن هذا الحق يغطى كل الحقائق إذا سمحنا بقدر من التفاوت المحلى فى تحديد هوية الغرباء. فحين كان المكان المقدس جزءا من حرم بلدة من البلدان يظل السؤال قائما عما إذا كانت الجماعة الدينية صاحبة الامتياز قاصرة على أهالى البلدة أم كانت تشمل دائرة أوسع من البدو المحيطين بها ممن درجوا على تقديم فروض الطاعة من حين لآخر فى معبد الإله. ومن ناحية أخرى، كان الحرم الذى يقع وسط مياه عدد من القبائل ويتردد عليه الجميع على السواء يمثل مرعى مشاعا يلتقى فيه الأعداء ويطعمون قطعانهم فى حمى الإله. ويبدو أنه كان هناك بعض الأقداس العربية لاتنتمى الى بلدة بعينها ولاهى مشاع بين القبائل، بل كانت فى يد أسرة واحدة من الكهنة يتوارثها أفرادها. وفى مثل هذه الأقداس كان كل العابدين غرباء بصورة أو بأخرى، وكان الكهنة يعتبرون الحمى منطقة شبه خاصة بهم وبالإله. وهناك أمثلة واضحة على كل من هذه الحالات فى التفاصيل المتفرقة التى وصلت الينا. ففى حمى الوَج التى كانت جزءا من حرم اللات بالطائف، كانت القواعد تنطبق تماما مع نظيرتها بمكة؛ وإذا لاحظنا أن النبى (ص) أكد على هذه القواعد لصالح السكان[4] وأنه فى الوقت نفسه حطم اللات وقضى على حرمة المكان، فمن الطبيعى أن نستنتج عن

حالات أخرى أن الحمى الذى سمح النبى (ص) باستمراره كمرعى على المشاع حول قرية أو بلدة كان فى الأصل موضعا محرما محميا من العدوان خوفا من الإله لا من أية سلطة مدنية. ومن الواضح أن الدين فى ظل قانون الملكية كما وصفناه وفى غياب أية سلطة قبلية كان هو السلطة الوحيدة غير اليد العليا التى تستطيع أن تفرض الحماية على أى مرعى مشاع، ولايخفى علينا كيف كان يتم فرض هذه الحماية. ولاتزال امتيازات الحرم بمكة والمدينة مرعية بأمر دينى؛ وقد توعد النبى من دنسها بلعنة الله والملائكة والناس أجمعين[٥]. أما تحريم استخدام الحمى الأخرى فلايخضع فى الإسلام إلا لحماية مدنية، أما العقوبات التى حددها النبى لمن اعتدى عليها فتقوم أساسا على أعراف دينية قديمة. فإذا اعتدى أحد الحطابين على حمى الوّج أو نقيع، كانت تتم مصادرة بلطته وملابسه؛ وإذا رعى راع غنمه بحمى جُرَش كانت تتم مصادرة غنمه،[٦] وهى عقوبات قد تبدو تعسفية فى نظر غير العرب، أما بالنسبة للعرب الذين كانوا قد خرجوا لتوهم من الوثنية فلم يكن الأمر كذلك. وسنرى هاهنا أن الساميين القدماء كغيرهم من الأعراق القديمة كانوا يعتبرون الحرمة شيئا ينتقل بالعدوى المادية، فالأشياء التى تدخل الحرم تكتسب الحرمة ولايسهل إعادتها مرة أخرى الى استخداماتها العادية. فمصادرة الملابس فى التشريع الإسلامى ماهى إلا استمرار للقاعدة القديمة التى كانت تطبق على حرم مكة والتى تقضى بالتجرد من الملابس العادية فى البقعة المقدسة وتركها خارجها؛[٧] فى حين أن مصادرة الغنم بجُرَش يعد تطبيقا لقاعدة وضعت لحرم الجلسَد وتقضى بأن الأغنام التى تشرد وتدخل الحمى تصبح محرمة ولاترد. وقد تبدو هذه القواعد لدارسى المجتمعات المبكرة

كجزء من نطاق المحرمات وليس قانون الملكية؛ أما من لا دراية لهم بالموضوع فسيجدون مزيدا من الإيضاح فى نهاية الكتاب (ملحوظة إضافية ب).

تحدثنا حتى الآن عن نمط من الأقداس أقدم من قانون ملكية الأرض. ولكن حتى فى المناطق التى بلغ فيها مبدأ الملكية ذروة تطوره نجد أن المواضع المحرمة والأشياء المقدسة باستثناء تلك التى خصصت لاستخدام الملوك والكهنة تدخل فى نطاق الملكية العامة لا الخاصة. وطبقا للمفاهيم القديمة كانت مصالح الإله وجماعته تتطابق بدرجة لاتسمح بالتمييز بين ماهو مقدس وماهو عام، وكان للأتباع حق فى المشاركة فى كل ما هو خاص بالإله دون استثناء. وحتى النذور التى كانت تقدم فى الأقداس لم تكن تقتصر على الأغراض الخاصة بالإله، بل كانت تخصص لإقامة احتفالات قربانية يشارك فيها كل الحاضرين. كما أن أقداس المدن القديمة كانت بمثابة حدائق عامة وقاعات عامة، وكانت كنوز الآلهة المكدسة بها بمثابة خزانة للدولة تحميها الأعراف الدينية من الاختلاس والتعديات الفردية، إلا أنها كانت تتاح للأغراض العامة وقت الحاجة. فحصل الكنعانيون فى شكيم على المال من معبدهم لتمويل أبيمِلك حين استقر الرأى على تنصيبه ملكا عليهم؛ وكانت خزانة أورشليم المقدسة التى كان قوامها غنائم الحملات التى شنها داود قد استخدمها خلفاؤه كاحتياطى لحالات الطوارئ القصوى. من ثم، يتضح إجمالا أن الفارق بين ماهو مقدس وماهو عام لم يكن فى الأصل يتعلق بالملكية بحيث يمتلك البشر ماهو عام وينسب للآلهة ما هو مقدس. والحقيقة أن هناك الكثير مما هو مقدس كان أيضا بمثابة ملكية خاصة، كالصور وغيرها من متعلقات الأقداس المحلية.

الى هنا يبدو أن حقوق الآلهة فى المواضع والأشياء المقدسة لاتصل الى درجة الملكية لأنها لاتنكر على الإنسان حق استخدام هذه الأشياء أو حتى امتلاكها. إلا أن امتيازات الآلهة فيما هو مقدس يمتد الى ما هو أبعد من الملكية. فكان الاقتراب من الأقداس القديمة تحده قيود لايمكن النظر اليها على أنها وضعت لحماية ملكية الآلهة، بل كانت اجراءات تحول دون اقتراب بعض الناس اليها (كالنجس جسمانيا) ودون بعض التصرفات (كسفك الدم مثلا). بل إن التعدى على من يلوذ بحمى الحرم يعد فى كثير من الحالات اعتداء على قداسة الحرم؛ فيد العدالة لاتطال المجرم فيه، ولايحق للسيد أن يسترد عبده الآبق إذا لجأ الى أرضه المحرمة. ويقتصر حق اللجوء الشرعى فى التوراة على حالة القتل عن غير عمد؛ [8] إلا أن نص التشريع ينم عن أنه كان تضييق لعرف قديم، وكانت كثرة من الأقداس الوثنية عند الفينيقيين والآشوريين تحتفظ بما يشبه حق اللجوء غير المحدود اليها حتى فى العصور الرومانية.[9] وفى بعض الأقداس العربية كان الإله يسبغ حمايته على كل من يلوذ بحماه دون تفرقة، وحتى الماشية الشاردة أو المسروقة التى كانت تدخل الحرم لم تكن ترد لأصحابها.[10] ولم يرد ذكر ماكان يتم عمله بهذه الحيوانات، ولكن ربما كانت تترك لها الحرية التى كانت تترك للإبل التى اعتاد العرب على إطلاق سراحها لترعى فى البرية بلاقيود لأسباب عديدة. وتذكر هذه الإبل أحيانا على أنها ملك للآلهة،[11] إلا أنها لم تكن تسخر لخدمته. وكانت حرمتها تقتصر على تقييد حق الإنسان فى الانتفاع بها.[12]

ولدينا هاهنا إشارة أخرى على أن قدسية قانون الملكية كانت قدسية سالبة.

فلم تكن المواضع والمتعلقات المحرمة قاصرة على استخدام الإله بحيث تحيط بها شبكة من القيود تحرم انتفاع البشر بها إلا بطرق محددة أو تحرم الانتفاع بها تحريما مطلقا. بل كانت قيودا تحرم امتلاك البشر للمحرمات وتلغى حقوق الملكية القائمة فى بعض الحالات ولكن بمجرد الحد من حق الانتفاع بها، وفى حالة الأشياء، كالأوثان التى لم يكن أحد يحتاج الى استخدامها إلا لأغراض دينية، كان الشئ يعتبر محرما وفى الوقت نفسه يظل ملكية خاصة. ويتضح من هذه النقطة أن الأشياء العادية كان محللا للبشر أن يستخدمونها بحرية بما يعود عليهم بالنفع دون خوف من عقوبات غيبية، فى حين أن الأشياء المحرمة كانت لاتستخدم إلا بطرق محددة وتحت قيود محددة خشية غضب الآلهة. أما القول بأن الحرمة فى جوهرها هى قيد على رخصة استخدام الإنسان للأشياء الطبيعية فهى مقولة تؤكدها الجذور السامية التى تستخدم للتعبير عن الفكرة. فلايمكن التركيز على الجذر «قَدَش» فى العبرية والمستخدم بصورة شائعة عند الساميين الشماليين، فهناك غموض شديد يحيط بمعناه الأصلى، ولو أن هناك احتمالا بأن يحمل معنى «الانفصال» أو «الانسحاب». أما الجذر «حَرَمَ» المستخدم فى العربية أولا ثم سرى الى الساميات كلها فهو يحمل مفهوم الحظر، فالشئ المحرم هو الشئ المحظور على البشر استخدامه سواء حظرا مطلقا أو فى بعض جوانبه.[13] كما نجد نفس مفهوم الحظر أو التحريم مرتبطا بمفهوم الحماية من التعدى فى الجذر «ح م ى» الذى اشتق منه لفظ «حمِى».[14]

عثرنا الآن على مايبرر لنا الظن بأن حرمة المواضع فى الجزيرة العربية أقدم من قانون ملكية الأرض، ويمكن لنا من خلال فكرة الحرمة التى تقدم الحديث

عنها أن نتفهم السبب فى ذلك. ووجدنا أنه منذ أقدم عصور البدائية كانت هناك بعض المواضع يتم تجنبها باعتبارها مقارا لكائنات خرافية. إلا أن هذه لم تكن أماكن مقدسة إلا إذا اعتبرت أرض الأعداء مقدسة؛ ولم تكن تحيط بها قيود محددة، بل كان يتم تحاشى الاقتراب منها للاعتقاد بأنها محفوفة بأخطار مجهولة. ولكن حين أقام البشر علاقات بالقوى التى تسكن موضعا من المواضع أصبح من الضرورى وجود قواعد تحكم السلوك تجاهها وتجاه مايحيط بها. ولهذه القواعد جانبان. فمن ناحية كان الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة - أو بالأحرى عشيرة واحدة - وبالتالى فإن كل القوانين الاجتماعية التى تنظم سلوك الإنسان تجاه فرد من أفراد عشيرته كانت تنطبق على علاقاتهم بالإله. ولكن من ناحية أخرى كانت للإله علاقات طبيعية ببعض الماديات التى كان يجب احترامها كذلك؛ وكانت له حياته الطبيعية وعاداته الطبيعية التى لاينبغى التعدى عليها. كما أن القدرات فوق البشرية والغامضة للإله - وهى القدرات التى نعتبرها خارقة - كانت تتجلى وفقا للمفاهيم البدائية فى الجانب المادى من حياته، فكل موضع أو شئ تربطه بالإله صلات طبيعية كان ينظر اليه لو شبهنا الأمر بالكهرباء على أنه مشحون بالطاقة الإلهية وجاهز فى كل لحظة لتفريغ شحنته فى تدمير من يعتدى عليه من البشر. لذا كان على البشر فى كل تعاملاتهم مع الماديات أن يراعوا حرمة الامتيازات الإلهية وهو ماكان يمكن لهم أن يفعلوه عن طريق معرفة ومراعاة قواعد الحرمة التى تفرض قيودا محددة فى تعاملهم مع الإله وكل الماديات التى تنسب للإله بصورة أو بأخرى. من ثم نرى أن الحرمة لاتقتصر بالضرورة على ما هو ملك للإله دون البشر؛ فهى تنطبق

بنفس القدر على ما فيه مصلحة لكل من الآلهة والبشر، وقواعد الحرمة فى الحالة الأخيرة تهدف الى تنظيم استخدام البشر للشئ المحرم بحيث لايتم التعدى على الإله أو تجاوز الحدود معه.

إن قواعد الحرمة بالمعنى الذى شرحناه لتونا، أى نظام من القيود على الاستخدام البشرى العشوائى للماديات، وهى قيود فرضها الخوف من العقوبات الغيبية،[١٥] نجده عند كل الشعوب البدائية. وإنه لمن المناسب أن يكون لدينا اسم يميز هذه العقيدة البدائية عن التطورات اللاحقة لفكرة الحرمة فى الديانات المتطورة. ولهذا الغرض وقع اختيارنا على لفظ «مُحرَّمات» (taboo).[١٦] والنطاق الذى تشمله المحرمات عند الأجناس البدائية وشبه البدائية يتسم بالاتساع الشديد، إذ ليس ثم جانب من جوانب الحياة لايشعر الإنسان البدائى فيه بأنه محاصر بكيانات غامضة ويدرك فيه حاجته الى السير بحذر. كما أن المحرمات لاتعزى جميعا الى الدين وحده، أى أنها ليست دائما قواعد سلوكية تنظم اتصال البشر بالآلهة التى ينظر اليها على أنها خيرة، بل نجدها فى كثير من الحالات بمثابة تدابير وقائية من الاقتراب من الأعداء الأشرار ومن الاتصال بالأرواح الشريرة وما شابهها. لذا فإلى جانب المحرمات التى تتساوى مع قواعد الحرمة وتحمى قداسة الأوثان والأقداس والكهنة والرؤساء وكل ما ومن يتصل بالآلهة وعبادتهم، نجد نوعا آخر من المحرمات له فى مجال الساميات مايوازيه فى قواعد النجاسة. فالنساء إذا وضعن والرجال إذا لامسوا جثة الميت وما الى ذلك تعد من المحرمات المؤقتة ويتم عزلهم عن المجتمع البشرى، وهم فى ديانة الساميين يعتبرون أنجاسا. وفى هذه الحالات فالشخص

الذى يدخل فى نطاق المحرمات لايعد محرما، فهو معزول عن الحرم وعن الاتصال بالبشر؛ إلا أن تصرفاته وظروفه ترتبط الى حدما بأخطار غيبية ناشئة فى التفسير البدائى العام عن وجود أرواح مخيفة يتم تجنبها وكأنها مرض معد. وليس هناك فى المجتمعات البدائية حدا فاصلا بين نوعى المحرمات اللذين أشرنا اليهما لتونا، وحتى عند الشعوب الأكثر تطورا نجد تداخلا بين مفهومى الحرمة والنجاسة فى الغالب. فلحم الخنزير عند السوريين من المحرمات، إلا أن هناك سؤالا يظل معلقا عما إذا كان هذا يرجع الى قداسة الحيوان أم الى نجاسته.[١٧] والفارق واضح بين ماهو محرم وماهو نجس، ولكنه غير دقيق؛ فالدافع فى قواعد الحرمة هو إجلال الآلهة، أما فى قواعد النجاسة فهو الخوف من المجهول أو من قوة ما معادية، وتشريع الطهارة والنجاسة كما نرى فى التشريع اللاوى قد يدخل فى نطاق الفروض الإلهية على أساس أن النجاسة أمر مكروه عند الرب ويجب على من لهم صلة به أن يجتنبونها.

إن الحقيقة القائلة بأن كل الساميين لديهم قواعد للنجاسة وأخرى للقداسة وأن الحدود بينهما تتسم بالغموض فى الغالب وأنهما يتطابقان من حيث التفاصيل مع المحرمات عند البدائيين[١٨] لاتدع مجالا للشك فيما يتعلق بأصل فكرة الحرمة. ومن ناحية أخرى، فإن الحقيقة القائلة بأن الساميين - أو الشماليين منهم على الأقل - يفرقون بين ماهو مقدس وماهو نجس، وهو مايعد تطورا ملموسا عن البدائية. وكل المحرمات دافعها الرهبة من الغيب إلا أن هناك فارقا معنويا هائلا بين الحيطة من غزو قوى معادية غامضة والحيطة القائمة على مراعاة حقوق إله خير. فالأولى تنتمى الى شعوذة السحر - وهى أشد ضلالات

الخيال البدائى عقما - فبما أنهـا لاتقوم إلا على الخوف فإنها لاتمثل سوى عقبة فى طريق التـقدم وعائق أمـام استـغلال الطبـيعة استغـلالا حرا لصالـح الطاقة والصناعـة البشريـة. إلا أن القيود المفـروضة على حـرية الفرد والتى تـعزى الى مراعاة جانب قوة معروفة وخيرة متحالفة مع الإنسان تحتوى فى داخلها رغم ما قد تتـسم به من تفاهة وسخـافة فى نظرنا على بذور مـبادئ التطور الاجتـماعى والنسق الأخلاقى. فـالإنسان إذا عرف أن قـوى الطبيعة الغـامضة تقف بجـانبه طالما كان يتصرف وفـقا لبعض القواعد فإن هذا يمده بالقـوة والشجاعة لمواصلة سعيـه لإخضاع الطبيعـة لخدمته. وتقيـيد حرية الفرد لا لخوف خـانع بل مراعاة لقوة علوية خيرة يعد مبدأ أخلاقيا لاتتوقف قيمته توقفا كليا على عقلانية القيود المحرمة؛ فـالتلميذ الانجليـزى يخضع لكثير من المحـرمات غير المبـررة، وهو ما لايخلو من أثر على تكوين شخصيته. ولكن فى النهاية فإن ارتباط مفهوم الحرمة نفسه بإله خير لاتـنفصل مصالحه عن مصالح جماعـته تحتم وضع قوانين النسق الاجتماعى والأخلاقى والمظاهر الخارجية للمراعاة المادية بوازع من إله الجماعة. وأى خلل فى النسق الاجتـماعى كان يعـتبر اعـتداء على حرمـة الإله، وأصبح تطور التشـريعات والأخـلاقيات ممكنا فى مـرحلة كانت الروادع البـشرية فيـها لاتزال غائبة أو تدار بطريقة معيبة لاتسمح بأن تكون لها سلطة يعتد بها، اعتقادا بأن القـيود عـلى حرية الإنسـان وهو أمـر ضـرورى لخيـر المجـتمع هى شـروط يفرضها الإله للحفاظ على درجة من التفاهم بينه وبين أتباعه.

ولما كـان كل حرم تحـميـه مـحرمـات صـارمة كـان لابد من تمـييز مـوقعـه وحدوده. ومن الـتفسـير الذى سـبق تقديمه عن أصـل البقاع المـقدسة يتـبين أن

السمات الطبيعية للموقع كانت كافية لتمييزه فى كثير من الحالات، كوجود عين ماء تحيط بها بعض الخضرة أو غابة تسكنها السباع أو منحدر على جانب جبل أو تل منعزل فى قلب الصحراء حيث كانت كتل الصخور تخفى وراءها أوكار الضباع والدببة، وهى مواضع لم تكن تحتاج إلا لشئ من التوارث لكى تكتسب حرمتها. وفى مثل هذه الحالات، كان من الطبيعى أن يتم توسيع نطاق الأرض الحرام قليلا وترك هامش متسع على جوانب المحور المحرم. فكان الحمى بالجزيرة العربية كما سبق أن رأينا يضم فى بعض الحالات نطاقا شاسعا من المراعى تميزه بعض النصب أو كومة من الأحجار، وكان حرم مكة يمتد لمسيرة بضع ساعات على كل من جوانب المدينة. وكان جبل حوريب بأكمله أرضا حراما، ولعل جبل حرمون كان أرضا حراما أيضا، فمعنى اسمه «المحرَّم»، ولاتزال قمته ومنحدراته تحتفظ بأطلال عدد من المعابد.[19] ويستنتج رينان من هذا الكم الهائل من أطلال المقدسات على طول وادى أدونيس بلبنان أن الوادى بأكمله كان يعد أرضا حراما للإله الذى سمى النهر باسمه.[20] وفى الأرض المزروعة والمزدحمة بالسكان لم يكن من اليسير أن تفرض قاعدة صارمة من القدسية على منطقة شاسعة، فكانت المحرمات تقتصر بالضرورة على المعابد والدائرة المحيطة بها مباشرة، فى حين أن المدينة بأسرها أو الأرض التى تنتمى الى أتباع الإله كانت تعتبر أرض الإله ولها ماله من قداسة. إلا أن بعضا من آثار القداسة القديمة لمناطق بأكملها ظلت باقية حتى فى سوريا ولفترة طويلة. فظل إيامبليخوس فى أواخر عهد الوثنية يتحدث عن جبل الكرمل باعتباره «أقدس من كل الجبال ويحرم على العامة صعوده»، وفيه كان سباسيان يتعبد بالمذبح المنعزل الذى تظلله الأدغال المنيعة.[21]

سبق أن تحدثنا عن المحرمات أو القيود المفروضة داخل نطاق الحدود الشاسعة لهذه البقاع المقدسة الكبرى. وكان من بينها تحريم تدخل البشر فى الحياة الطبيعية للمكان. فلايراق دم ولاتقطع شجرة؛ وهى قاعدة واضحة سواء كانت هذه الأحياء تعتبر تابعة للإله الذى يسبغ عليها حمايته، أم كانت تشارك فى الحياة الإلهية، ولعل هذا هو المفهوم الأقدم. وفى بعض الحالات كان الدخول الى الحمى العربى محرما تحريما قاطعا، كما هو الحال فى الموضع الحرام المحيط بقبر ابن طفيل.[٢٢] فكان القبر والحرم عند العرب فكرتين من أصل واحد، فكان يتم تكريم الزعماء والأبطال بتقديس مثواهم. إلا أن التحريم المطلق لزيارة البشر قد يكون أمرا مبررا بالنسبة للقبر، أما بالنسبة للحرم فكان من الصعب مراعاته نظرا لأنه كان يضم مكانا للعبادة، وقد رأينا أن بعض الحمى كانت مراع مفتوحة، بينما كان حرم مكة يضم فى داخله عددا كبيرا من السكان المقيمين بصفة دائمة.[٢٣] وكان هناك ميل واضح للتحلل التدريجى من القيود المرهقة، وهو مالايعود بالضرورة الى تراجع الحرمة الدينية، بل الى تزايد الإيمان بأن الإله كان رئيفا بأتباعه ولم يكن يحملهم مالايطيقون. ومع ذلك فإن «غيرة» الإله - وهى فكرة وردت فى العهد القديم - لم تفقد مكانها فى ديانة الساميين. وفى الأنماط الدينية الأرقى كانت هذه السمة التى تكاد توازى احترام الذات والشعور بالكرامة الشخصية عند الإنسان تخضع لتأويل أخلاقى يرى فى غيرة الإله نقمة على المعصية، أو عدوان على شرف الإله؛[٢٤] أما فى العهود البدائية فكانت الكرامة الشخصية للإله، كنظيرتها عند زعيم كبير، تتأكد بالإصرار الدؤوب على فرض مراسم معقدة تحيط بموضعه وبشخصه. ولاشك

أن صرامة المراسم تسمح بالتدرج. فحين يعيش الإله وأتباعه جنبا الى جنب كما هو الحال بمكة أو فى الحالات التى اتسعت فيها فكرة القدسية لتشمل أرض ديانة ما من الأديان بأسرها فإن القوانين العامة التى تحكم المحرمات والتى تنطبق على كل أرجاء الأرض الحرام تخضع للتعديل لاعتبارات عملية. فتقتصر المحرمات الصارمة على الحرم (بمعناه الضيق) أو على مواسم خاصة ومناسبات معينة كالاحتفالات الدينية أو فى زمن الحرب؛ أما فى الحياة العادية فكانت التصرفات الضرورية التى تعد خرقا للحرمة لاتزيد عن نجاسة مؤقتة يعقبها سلوك دينى للتطهر أو ربما يتم التغاضى عنها كلية. وهكذا ففى كنعان حيث كانت الأرض كلها حراما، كان يحل الصياد قتل فريسته إذا ما رد حياتها للإله بإراقة دمها على الأرض؛ وكان الجماع المحرم تحريما مطلقا فى المعابد وعلى المحاربين فى أثناء خروجهم للحرب لايمثل فى الحياة العادية إلا نجاسة عابرة يتم التطهر منها بالاغتسال أو إطلاق البخور.٢٥ ولكن كان يراعى فى كل هذه الأشياء عدم الاجتراء على فروض الآلهة أو المساس بقدسية حرماتها دون إذن؛ وكان التعدى على الطبيعة البكر بصورة خاصة، كاختراق الخرابات وإنشاء المدن الجديدة أو حتى مجرد الحصاد السنوى للقمح أو جمع الكروم، لايتم دون أخذ احتياطات خاصة لاسترضاء القوى الإلهية. وكان هناك شعور بأن هذه التعديات لاتخلو من مخاطر جمة، فكان من الضرورى أن تعقبها مراسم تكفير قاسية.٢٦ وكانت كل أشكال الحياة تقنن فى أرجاء أرض الإله الحرام فى ضوء حرمته، ومن ثم فقد تغلغل الدين فى الحياة العادية عند الساميين المستقرين الذين يعيشون على أرض بعل بصورة أعمق منها عند العرب حيث لم تكن

هناك إلا بضع مواضع خاصة تعتبر أرضا مكرسة، أما بقية الصحراء المترامية فلم يكن قد ادعاها لنفسه بعد أحد من الآلهة أو من البشر.

تناولنا حتى الآن بعض القيود المفروضة فى الأقداس القديمة؛ ولكن قد تكون هناك بعض الفائدة لو ألقينا عليها نظرة أخرى فاحصة فى ضوء ما استجد على الموضوع وهو ادراك أن كل هذه القيود تعد فى نهاية الأمر مما يندرج ضمن المحرمات. وأبسط هذه المحرمات وأشملها تلك التى تحمى أشجار الحمى وكل أشكال الحياة الطبيعية بالمكان. وفى الأنماط الأكثر تطورا للديانة السامية يعتقد فى بعض الحالات أن غابة الحرم الطبيعية من غرس الإله،[٢٧] مما يعطيه حق الملكية فيها بالطبع. إلا أن ظاهرة عبادة الشجر والبساتين والتى سنتناولها بمزيد من التفصيل فى المحاضرة الخامسة تشير الى مفهوم أقدم كان يعتبر نباتات الحرم مشحونة بنفحة من روح الإله. وكانت هناك قاعدة على نفس الدرجة من الشيوع والبدائية تعفى الطير والغزال وغيرهما من فرائس الحرم من الصيد.[٢٨] ولابد أن هذه المخلوقات البرية كان يعتقد أنها ضيوف أو من أتباع الإله أكثر من كونها من ممتلكاته، ذلك أن القوانين السامية لاتعترف بملكية الحياة الطبيعية. إلا أن التابع فى أقدم القوانين كان ينظر اليه على أنه قريب مصطنع تَثبت حقوقه بطقوس تعلن وحدة الدم بينه وبين حاميه؛ ومن ثم فربما كانت طيور الحرم وحيواناته البرية ونباتاته تعتبر محرمة لأنها كانت جزءا من الروح الإلهية العامة. فيمكن القول إن أقدم الأقداس كانت مشحونة فى كل أجزائها وما ينتمى اليها بطاقة خارقة ما. وهذا هو المفهوم البدائى عن المحرمات، وحتى فى الديانات

الأرقى نجد أن عملية إدراج كل المحرمات ضمن مفهوم قداسة الإله لم تكن تطبق بحذافيرها دائما. وهناك عنصر رئيس واحد بعينه في عقيدة التحريم يفتقر الى المنطق من منظور أية ديانة لديها رؤى واضحة عن شخصية الآلهة، وهو عنصر لم يستبعد أبدا من مفهوم الساميين عن القداسة ويظهر جليا حتى في الأجزاء الخاصة بالطقوس في العهد القديم. فكانت القداسة كالتحريم، يعتقد أنها معدية وتنتشر بالاتصال المادى. ولكى نتجنب تعقيد المناقشة الراهنة بكم كبير من التفصيلات فإننا نحيل ما لدينا من إيضاح كامل لهذه المسألة الى ملحوظة بآخر الكتاب،[٢٩] ونقصر حديثنا على الإشارة الى أن الأشياء الدنيوية العادية التي تستخدم في الطقوس الدينية عند العبرانيين والتى كانت تلامس أشياء على درجة فائقة من القداسة كانت تعتبر «طاهرة» فلايمكن استخدامها من بعد للأغراض العادية السابقة. وفي بعض الحالات كان يشترط إزالة هذه الطهارة غير المرغوبة ببعض الطقوس؛ وفي حالات أخرى كانت طهارة بعض الأشياء غير قابلة للإزالة مما يوجب تدميرها. ولاتزيد هذه القوانين في العهد القديم عن مجرد بقايا من التشريعات القديمة الخاصة بالطهارة؛ وتتسم تفاصيلها بالغرابة الى حد ما. وكان المفهوم القائل بأن الأشياء التى تندرج ضمن المحرمات وبالتالى تخرج عن استخداماتها الدنيوية ولابد من تدميرها كان أكثر شيوعا عند العبرانيين منه عند سائر الساميين؛ إلا أن المبدأ العام ينطبق على كل الديانات السامية ويفسر معظم جوانب التحريم الخاصة التى تنطبق على الأقداس، ومنها حق اللجوء ومصادرة الإبل الشاردة على الأرض الحرام والتشريع المكى الذى يقتضى من الغرباء الذين يتعبدون عند الكعبة بملابسهم

العادية أن يتركوها عند باب الحرم. وكل هذه القوانين كان يحكمها المبدأ الذى يقضى بأن كل مايدخل المكان المحرم من أشياء دنيوية يصبح مقدسا ومحرما مثله كمثل المتعلقات الأصلية للحرم، وهو مبدأ يقبل الكثير من التنوع فى تفاصيله بطبيعة الحال. فالقدسية المكتسبة نتيجة للملامسة لاترقى الى قدسية الأشياء الطاهرة بفطرتها. إذ يمكن إزالتها فى كثير من الطقوس عن الملابس بغسلها، وعن شخص العابد بالاغتسال. والقاعدة فى اكتساب الأشخاص للقداسة نتيجة لملامسة المحرمات الزوال والوقتية؛ من ثم فحين يلامس السورى حمامة وهى أقدس الطيور يصبح محرما لمدة يوم واحد، وكان الهارب الذى يلوذ بمعظم الأقداس القديمة يفقد ماله من حرمة بمجرد مغادرته للأرض الحرام (العدد ٣٥/ ٢٦ ومابعدها).

وتكمن العقوبة النهائية لهذه التشريعات فى القدرة الفطرية للمحرمات على حماية نفسها من التعديات أو فى غيرة الإله الذى يمقت كل عدوان على نطاقه الخاص طبقا للوثنية المتأخرة. ولكن ما أن كانت هذه التشريعات تستقر لمرة واحدة كانت تثبت دون تدخل من العقوبات الغيبية من جانب القوى الاجتماعية العادية. وقد تواتى الجرأة أحد الناس بالاعتداء على حرمة فيعرض نفسه لخطر غيبى؛ ولكن إذا لم يكن رفاقه على نفس الدرجة من الجرأة فإنهم كانوا ينبذونه خشية أن يشملهم الخطر. [٣٠] وفى ضوء هذا المبدأ كانت معظم المجتمعات القديمة تحكم بالنبذ أو الإعدام على المارقين الذين يعتدون على المحرمات دون انتظار لدفاع الإله عن قضيته. [٣١] وكانت مقولة يوآش «إن كان إلها فليقاتل لنفسه لأن مذبحه قد هُدم» تعتبر ضعفا فى الإيمان. فمثل هذا

الدليل لايطلب من الإله إلا حين يبدأ الشك فى قدرته.[٣٢] ولفكرة خطورة الانتظار الى أن يدفع الإله الضر عن قدسيته أهمية تاريخية بالغة باعتبارها أحد الأسس الرئيسة لنشأة التشريع الجنائى. ففى أقدم أنماط المجتمعات كان المروق أو خرق الأعراف هى الآثام الوحيدة التى تعامل باعتبارها جرائم؛ فالسرقة ليست جريمة، بل يمكن للمرء أن يحمى ممتلكاته من التعدى بوضعها أمام حرمة من الحرمات حيث يصبح التعدى عليها مروقا.[٣٣] وكانت مثل هذه الحرمات تنشأ عند العبرانيين عن طريق اللعن (القضاة ١٧/ ٢) وبنفس هذه الطريقة كان الملك يضفى الشرعية على قراراته غير المنطقية (صموئيل الأول ١٤/ ٢٤ ومابعدها). أما المحرمات غير المنطقية كما نرى فى حالة شاؤل ويوناثان فى هذا الإصحاح فمن المؤكد أنها كانت تُنسى على المدى البعيد لأن الرأى العام كان ضدها، فى حين أن المحرمات التى كانت تعمل للصالح العام وتكبح جماح الشر فكانت تلقى تأييد المجتمع ودعمه لها، وتتحول فى النهاية الى قوانين لها عقوبات مدنية. إلا أنه لم يكن هناك مجتمع قديم يرى فى العقوبات المدنية وحدها تأمينا كافيا لنظامه الصالح؛ فكان اللعن والتعذيب وحلف اليمين فى الحرم دائما هى الملاذ الأخير، وكلها كانت تعنى وصم الآثم بخطيئة المروق وإخضاعه للحكم المباشر عليه من جانب القوى الغيبية.

ومما يذكر فى هذا الصدد الصورة التى وردت بسفرى التثنية (٢٧) ويشوع (٩/ ٣٠ ومابعدها) والتى توضح أن بنى إسرائيل لدى دخولهم أرض كنعان لأول مرة وضعوا عددا من حكمائهم تحت حماية حرمة من الحرمات المقدسة، ألا وهى اللعنة الكبرى على الملأ. ونستخدم لفظ «حرمات» (taboo) هاهنا لما

توحى به من تتابع آلى للخطيئة والعقاب لا لربطها بفكرة الحكم الإلهى؛ انظر وصف اللعنة بسفر زكريا (٥/ ١-٤).٣٤.

هوامش

[1] يتحدث الفينيقيون عن «الآلهة المقدسة» (ها إلنام ها قيدشام) بما ينم ضمنا عن قدسية الرب عند العبرانيين.

[2] Wellhausen, *Heidenthum*, p. 102 ويضم إشارات الى الأحكام التى يقررها النبى محمد (ص) فيما يتعلق بحرم مكة وحمَى الوَجّ بالطائف. وفى كلتا الحالتين كان الحكم تأكيدا للاستخدام القديم، كما وضع النبى (ص) قواعد مماثلة لحرمه الجديد بالمدينة (البلاذرى، ص٧ ومابعدها). ففى مكة لم يكن القانون الذى يحرم قتل الحيوانات أو مطاردتها ينطبق على بعض المخلوقات المؤذية. والحديث الذى يستشهد به كثيرا فى هذا الصدد (البخارى، ٢، ١٩٥ من طبعة بولاق المنقحة) يحدد الغراب والحدأة والفار والعقرب و "الكلب العقور" وهو مايؤخذ على أنه يشمل الأسد والفهد والذئب وغيرها من الضوارى التى تهاجم الإنسان (الموطأ، ٢، ١٩٨). وكانت الأفعى تقتل بلا هوادة فى منى التى تعد ضمن الحرم (البخارى، ٢، ١٩٦). ومن الواضح أن حماية الإله لاتشمل الذبائح وطيور الصيد التى تطارد حمام الحمى. والسماح بقتل الحيوانات الضارة يمكن مقارنته بحكاية الحرب بين الجن وبنى سهم. وفى القانون الذى يحرم جز الأعشاب استثنى النبى (ص) نبات الإذخير بقدر من التردد بناء على طلب من العباس الذى أشار الى عادة السماح بجزه لبعض الأغراض. والى هنا تتسم النصوص التى بين أيدينا بالغموض وتتفاوت فيما بينها بدرجة كبيرة، إلا أن الاختلافات كلها تتوقف على طريقة قراءة الكلمات حيث كان الناسخ يهمل بعض النقاط فوق الحروف أو تحتها مما يحدث لبسا فى قراءتها. وكان تردد النبى فى استثناء بعض الأعشاب يرجع الى ارتباطها ببعض العقائد الوثنية. انظر *Muh. in Medina*, p. 338.

[3]انظر ابن سعد وإشارات لمهاوزن الى دوتى (Doughty)، ٢، ٢٤٥، وانظر ابن هشام، ص٩٥٥. فيطلق لفظ «حمًى» فى حالتين، ولايزال هذا اللفظ مستخدما. لمزيد من المعلومات عن تشريعات المراعى، انظر أبى يوسف، كتاب الخراج (ط بولاق، ١٣٠٢ هـ)، ص٥٨ ومابعدها.

[4]طبقا لما يذكره البكرى، ص٨٣٨، كانت المعاهدة التى عقدها النبى (ص) مع ثقيف أهل الطائف تضم عبارة «وثقيف أحق الناس بوَجّ»، وكان الهدف من إقرار الحرمات القديمة فائدة الناس، وهو ماكان يحدث بالفعل؛ إذ كان قطع الأشجار أسرع وسيلة لتدمير مرعى من مراعى الإبل. انظر ملحوظات فلوير فى *Journal of Royal Asiatic Society*.

[5]البلاذرى، ص٨.

[6]ابن هشام، ص ٩١٨؛ البلاذرى، ص٩؛ ابن هشام، ص٩٥٥.

[7]للمزيد عن هذه النقطة انظر آخر هذا الكتاب، «الملحوظة الإضافية ب».

[8]الخروج ٢١/ ١٣. وكان حق اللجوء هاهنا ينطبق على كل الهياكل، إلا أنه تحدد فيما بعد مع إلغاء الهياكل المحلية وأصبح قاصرا على بعض الحُرم القديمة، أى مدن اللجوء.

[9]ورد هذا فى رواية تاسيتوس فى بحث تابيريوس فى انتهاكات حق اللجوء. ومن بين البقاع الحرام التى تمنح هذا الحق بعد الاستقصاء بافوس وأماتوس، وهما حرمان فينيقيان. وورد ذكر اللجوء الى معبد ملكارت بصور عند ديودورس، ١٧/ ٤١– ٨. كما كان حق اللجوء يمنح فى دافنه بالقرب من انطاكية (سترابو، ١٦/ ٢–٦؛ ملك ٤/ ٣٣)، وكان الفينيقيون ينقشون عددا من مدنهم باعتبارها أماكن للجوء على مسكوكاتها؛ انظر .Head, *Greek Num., Index iv*. تحت ΑΣΥΛΟΣ, ΙΕΡΑΣ, ΑΣΥΛΟΥ. وربما أمكن ذكر الهرقليوم قرب المصب الكانوبى للنيل (هيرودوت ٢/ ١١٣) ، إذ يدل اسمه ومكانه عن أنه كان معبدا فينيقيا. فكان العبد الآبق يميز بوشم رموز مقدسة على جسده، وهو عرف سامى؛ انظر Lucian, *Dea Syria*, lix. والأغانى ٧/ ١١٠ حيث كان السيد العربى يسم رقيقه بوسم إبله. وأدين بهذه

الملحوظة الأخيرة للأستاذ دي غويه.

[10] ياقوت، جلسد وفلس؛ Wellhausen, pp. 48, 50.

[11] انظر الأشعار التي وردت عند ابن هشام وشرحها لمهاوزن ص١٠٣. والأسباب التي استنتج فلهاوزن على أساسها أن هذه الإبل المحرمة كانت قطيعا محرما يرعى في مرعى الإله المقدس ليست مقنعة. ويتضح من الحكاية التي وردت عند المفضل في *الأمثال* ص١٩ أنها كانت أحيانا تظل مع قطيعها القديم؛ وهو مايتفق وماذهب اليه النحويون العرب.

[12] فلم يكن يشرب لبنها مثلا إلا الضيف (ابن هشام، ص٥٨). ولم يكن التحريم في بعض الأحيان يعني أكثر من قصر أكل لحومها على الرجال دون النساء، أو على بعض الناس دون غيرهم. ولم تكن الإبل المحرمة تمتطى، ومن هنا جاء اسم «حامي». وورد عند ليث (اللسان، ١٩/ ٣٤١) أن الجروح على سنم الجمل كانت في بعض الحالات تجعل امتطاءه مستحيلا؛ إلا أن هذا التفسير لم يكن قاعدة، حيث كان يحل للإنسان في حالات الطوارئ أن يمتطي جملا محرما لتعقب أحد اللصوص (المفضل، الأمثال، ص١٩؛ Freytag, *Ar. Provv. i. 352*. ويعد ماورد عند راسموسن ترجمة مغلوطة لما قاله ليث. فقد قرأ راسموسن لفظ «أغلاق» على أنه «أعلاق»، ولفظ «سناسن» على أنه «سنامن».

[13] يشير هذا الجذر في العبرية الى التحريم الذي يحمل ضمنا معنى الفصل التام عن الاستخدام البشري، أي التدمير التام لشئ حلت به اللعنة، أو الحرمان من الحقوق الكنسية (excommunication) بالمفهوم الديني الحديث. ويقترب من ذلك معنى لفظ «حرام» في القسم العربي « أنا حرام إن .....».

[14] ولعل الاسم «حمات» مشتق منه. Lagarde, *Bildung der Nomina*, p. 156. والمعنى الأولى للجذر كما يشير نولدكه هو «أن يراقب» واشتق منه اللفظ الذي يعني «أن يرى» في الآرامية الفلسطينية، في حين أنه لفظ «حوما» (حائط) في العبرية مشتق منه.

[15] وعقوبات مدنية في بعض الحالات أيضا. فبمقتضى تضامن المجتمع فإنه يهتم بمروق أي

من أفراده على الدين ويهتم بتطهير الدنس.

[١٦] من التفسيرات الجيدة للمحرمات مانجده عند فريزر (J.G. Frazer) فى الطبعة التاسعة من الموسوعة البريطانية، المجلد ٢٣، ص١٥ ومابعدها، مع الإشارة الى أفضل المصادر عن هذا الموضوع.

[17] Lucian, *Dea Syr. Liv.*; Antiphanes, ap. Athen. iii. p.95 [Meineke, *Fr. Com. Gr.* iii. 68].

[١٨] انظر الملحوظة الإضافية (ب): القداسة والنجاسة والمحرمات.

[١٩] للاطلاع على قدسية حرمون، انظر Reland, *Palæstina*, p. 323.

[20] Renan, *Mission de Phénicie* (1864), p. 295.

21 Iamblicus, *Vit. Pyth.* iii. (15); Tacitus, *Hist.* ii. 78.

بغض النظر عن الدلائل التقليدية، يتضح من سفر الملوك الأول (١٨) أن الكرمل كان جبلا مقدسا عند الفينيقيين. وكان به هيكل ليهوَه، مما كان يجعله مكانا مناسبا للتنافس بين عبادة يهوَه وعبادة بعل. وكان الكرمل لاتزال تكسوه الأدغال كما كان فى زمن العهد القديم (عاموس ١/ ٢؛ ميخا ٧/ ١٤؛ نشيد الأنشاد ٧/ ٥)؛ ولايتأكد ماورد بسفرى عاموس (٩/ ٣) وميخا (٧/ ١٤) حيث وردت الإشارة اليه باعتباره مأوى وملاذا منيعا إلا بربطه بملحوظة إيامبليخوس بأن الجبل كان مرعى تعيش القطعان على أوراق غاباته فى الخريف (ولاتزال، Thomson, *Land and Book* [1860], pp. 204 sq., 485) وكان الهارب يجد فيه ملاذا آمنا. ولم تندثر قدسية الكرمل حتى الآن، ولايزال مشهد احتفال إيليا كما ورد لدى سيتزن (Seetzen, ii. 96 sq.) يمثل عيدا كنعانيا قديما.

22 Wellhausen, p. 163.

يضيق المجال هاهنا عن الخوض فى مسألة عبادة الأسلاف. بالإضافة لفلهاوزن، انظر جولدتسيهر (Goldziher, *Culte des Ancêtres chez les Arabes* (Paris,

(1885), و (Muh. Studien, p. 229 sqq.) وهناك بعض الملحوظات فى كتابنا (Kinship ص١٨ ومابعدها.

[٢٣] ورد عند ياقوت ٣/ ٧٩٠ (فلهاوزن، ص١٠٢) أن هناك علامات تسمى «أخيلة» كانت تقام لتدل على أن المكان حمى لايجوز الاقتراب منه. إلا أن «الاقتراب» من شئ محرم يعد لفظا عاما لانتهاك حرمة، لذا فلاينبغى التأكيد عليه. كما كان لفظ αβατου اليونانى يستخدم بمعنى «محرم» (إضافة الى لفظ ασυλου). ولكن يلاحظ أن ياقوت يشير فى نفس الفقرة الى أن الخيالين اللذين يحددان الحمى كانا يسميان «الغَرِيّان» أى الحجران المقدسان. ولم يكن يعلم المعنى الدينى للفظ «غَرِىّ»، وبالتالى قد يدرجهما ضمن الأخيلة عن غير قصد. ولكن إذا كان مكان القربان يقع بالفعل على حافة الأرض الحرام، فلامناص من الاستنتاج بأن الأتباع كان محرما عليهم دخول المنطقة. ويقابل ذلك القربان كما ورد بسفر الخروج (٢٤/ ٤) حيث بنى المذبح خارج حدود سيناء، وكان محرما على الناس الاقتراب من الجبل.

[٢٤] سيتضح فيما بعد أن هذه هى الفكرة التى انبنت عليها نظرية أنسلم عن التكفير.

[٢٥] انظر الملحوظة الإضافية (جـ)، المحرمات فى الجماع.

[٢٦] والتفاصيل طالما أنها تتعلق بطقوس الحصاد السنوية المتكررة فإنها تندرج تحت موضوع الأعياد الزراعية لابد من تأجيلها الى سلسلة أخرى من المحاضرات. ويتضح الخطر المترتب على اختراق الخرابات فى الجزيرة العربية فى قصة حرب بن مرداس. ويأتى الخطر هاهنا أيضا من الجن الذين يستوطنون المكان، ولكن حتى إذا كانت الأرض كلها تنتمى لإله صديق، فلابد من أخذ الاحتياطات اللازمة حين يضع الإنسان يده لأول مرة على أى من خيرات الطبيعة. لذا فإن العبرانيين كانوا لايأكلون ثمار الشجرة البكر إلا فى العام الخامس من إثمارها؛ وكانت الثمار فى عامها الرابع توهب للرب، إلا أن محصول السنوات الثلاث الأولى كان يعتبر «غير مختن»، أى من المحرمات، ولايجوز أكله على الإطلاق (اللاويين ١٩/ ٢٣ ومابعدها). وهناك فكرة مماثلة يقوم عليها التقليد السورى بتقديم قربان بشرى عند إنشاء المدن (Malalas, Bonn

ed. pp. 37, 200, 203). وفى الجزيرة العربية، لايزال «أهل الأرض» (الجان المحليون) يسترضون برش دم الأضحية على الأرض التى توطأ لأول مرة أو حين يتم بناء بيت جديد أو فتح بئر جديد (Doughty, i. 136, ii. 100, 198). ويستشهد كريمر (Kremer, Studien, p. 48) بفقرة من أبى عبيدة وردت عند الدميرى، ج١، ص٢٤١ تبين أن هذه القرابين المقدمة للجان كانت من الموروثات القديمة التى حرمها النبى (ص).

[٢٧] كانت أشجار السرو فى دافنى من غرس هرقل (Malalas, p. 204).

[٢٨] سبق الاستشهاد بحالتى مكة والوَج؛ وبالنسبة للأولى انظر الأبيات التى وردت عند ابن هشام، ص٧٤. وقد وجدت الطيور فى معبد أورشليم ملاذاً آمنا تلجأ اليه (المزامير ٨٤/٣). وفى كوريوم بقبرص حيث يحتشد الدين بعناصر سامية لم تكن الكلاب تجرؤ على مطاردة الفرائس إذا لجأت الى أيكة مقدسة، بل كانت تقف خارجها تنبح (Aelian, N. 'A. xi. 7) وكانت نفس هذه العقيدة سائدة فى العصور الوسطى فيما يتصل بجامع وضريح الصديقة (الشجرة) بجبال شرق صيدا (المقدسى، ص١٨٨). وكانت الأيائل والظباء بجزيرة إيكاروس المقدسة بالخليج العربى لايتم صيدها إلا لتقديمها كقرابين (Arrian, vii. 20)؛ وكان على الصياد كما يقول آيليان (Aelian, N. A. xi. 9) أن يستأذن الإلهة أولا؛ وإلا ضاع صيده هباء وحق عليه العقاب.

[٢٩] انظر الملحوظة الإضافية (ب)، القداسة والنجاسة والمحرمات.

[٣٠] انظر حالة عخان، يشوع ٦/ ١٨؛ ٧/ ١ . ١١ ومابعدها حيث يؤدى تعديه على إحدى الحرمات الى عقابه هو ومن حوله.

[٣١] انظر اللاويين ٢٠/ ٤، ٥؛ فإذا لم يقم شعب الأرض بقتل المارق فإن الرب يهلكه وعشيرته معه. وفى أسفار موسى الخمسة يصعب فى بعض الحالات أن نعرف ما إذا كانت العقوبة المفروضة على التعدى وضعية أم إلهية، انظر اللاويين ١٧/ ٤، ١٩/ ٨.

[٣٢] القضاة ٦/ ٣١. وهناك مايقابل ذلك عند ابن هشام، ص٣٠٣ ومابعدها - فقد تعرض

صنم عمرو للاعتداء مرارا من جانب بعض المسلمين. وفى النهاية يقدم عمرو للإله سيفا ويطلب منه أن يدفع عن نفسه الضر إن استطاع، ثم يعلن عمرو إسلامه. وعند ياقوت، ٣/ ٩١٢ ومابعدها نجد شخصا تواتيه الجرأة لاسترداد ناقة مسروقة من حرم الفَلْس، فيقول عابر السبيل لرفيق له: «انتظر وانظر مايصيبه اليوم!»؛ وحين مرت عدة أيام دون أن يصيبه شئ، يكفر عابر السبيل بالأوثان ويتحول الى المسيحية. ولاأظن أن النص الأصلى للإصحاح السادس من سفر القضاة يقصد به الإيمان بأن عقاب الرب ينزل فى نفس يوم ارتكاب المعصية. فالآية التى نصها: «من يقاتِل له يُقتل فى هذا الصباح» قراءتها الصحيحة هى: «من يقاتِل بعل يُقتل قبل صبيحة اليوم التالى» (آية ٣١). فكان الاعتقاد السائد أن الرد الغيبى على المعصية كان يأتى سريعا أو لايأتى أبدا. أما عدم تهاون الرب تجاه الخطية لأنه إله «بطئ الغضب وكثير الإحسان» ويمهل العصاة لكى يتوبوا (الخروج ٣٤/ ٦) فهى من النقاط التى نص عليها العهد القديم ووجد الأنبياء صعوبة فى توصيلها للناس.

[٣٣] أعتقد أنه يمكن التأكيد على أن كل معصية عقوبتها الإعدام أو النبذ فى المجتمع القديم كانت تعتبر اعتداء على الحرمات؛ فقتل ذوى القربى وجماع المحارم يعد اعتداء على حرمة دم القبيلة ويستوجب عقابا إلهيا إذا ماتهاون البشر فيها.

[٣٤] كانت اللعنة عند العرب عملية آلية صرفة؛ فإذا سقط أحد الناس على وجهه فقد تمر اللعنة من فوق رأسه دون أن تصيبه؛ انظر لمهاوزن ص١٢٦. ولمزيد من الاطلاع على يمين التطهر انظر كتابنا *Kinship* ص٥٣، ٢٦٣؛ وعند العبرانيين انظر سفرى التثنية (٢١/ ٧) والعدد (٥/ ١١ ومابعدها) حيث تتضح الصلة بالمفاهيم البدائية عن الحرمات. ومن الآثار السريانية المتأخرة الدالة على استخدام اللعنة لحماية (أو إقرار) حق من حقوق الملكية (كما هو الحال فى سفر القضاة، ١٧/ ٢) ماتجده لدى يعقوب إديسا (٤٧) «فيما يتعلق بكاهن يدون لعنة ويعلقها على شجرة حتى لايأكل إنسان من ثمرها». وهناك أمثلة عديدة لعملية اللعن بغرض حماية حقوق الملكية وما الى ذلك فى مجتمع الجزيرة العربية الذى كان يفتقر الى القانون قبل الإسلام وقد

وردت فى (*Div. Hodh.* No. 245) فى هيئة حكايات عن الجاهلية كانت تروى للخليفة عمر بن الخطاب. أما في الإسلام فالثواب والعقاب مؤجلان الى يوم الحساب (جانب الصواب المؤلف في عبارته هذه؛ فالثواب والعقاب فى الإسلام فى الدنيا والاخرة، ولايقتصران على الآخرة. المراجع).

*

المحاضرة الخامسة

الأقداس والماء والشجر

والكهوف والحجارة المقدسة

رأينا أن القدسية لها درجات وأنه من الطبيعى أن تكون ثمة دائرة على درجة من القدسية أعلى من غيرها داخل كل أرض حرام وتطبق القيود الدينية فى نطاقها كاملة وبصورة صارمة، ويشعر الإنسان فيها بأنه أقرب الى إلهه منه فى أى بقعة أخرى حتى على الأرض الحرام ذاتها. وتتحول هذه البقعة الأشد قدسية الى الحرم الذى تقدم فيه القرابين حيث يتقرب العابد الى إلهه بالصلوات والقرابين ويلتمس الرشاد فى حياته من كهنته. ولما كانت الأماكن المقدسة عامة هى المناطق التى تسكنها القوى الإلهية، فإن حرمه أو موضع عبادته دون غيره هو بقعة يكون الإله حاضرا فيها باستمرار متجسدا فى رمز مرئى ما. أما فى الأنماط الدينية الأكثر تطورا فلايكفى وجود حمى يكتنفه الغموض؛ فالبشر فى حاجة الى بقعة خاصة يجتمعون فيها ويقدمون القرابين واثقين من حضور الإله معهم. وكانت بعض القرابين فى الجزيرة العربية تترك على الأرض الحرام لكى تلتهمها الضوارى. ولكن حتى فى الجزيرة العربية كان الحمى عادة مايشتمل على موضع محدد يقدَّم دم الأضحية فيه الى الإله مباشرة عن طريق إراقته على

الحجارة المقدسة أو يشتمل على شجرة مقدسة تعلق عليها العطايا. وفى الأنماط العادية من الوثنية كان يجب على كل عابد أن يدخل بعطاياه الى حضرة الإله أو يمثل أمام رمز حضوره.[1]

كان الرمز أو الشئ المرئى الثابت الذى كان العابد يمثُل فى حضرة إلهه مباشرةً عنده أو من خلاله موجودا فى كل معبد سامى إلا أنه لم يكن رمزا موحدا دائما، فكان فى بعض الحالات عنصرا من عناصر الطبيعة، وفى حالات أخرى كان شيئا مصطنعا. وكان من الرموز الطبيعية المألوفة عين ماء أو شجرة، بينا كان الرمز المصطنع نُصُبًا أو كومة من الحجارة؛ ولكن غالبا ما كان المكان يضم عدة أشجار معا، وكانت هذه هى القاعدة فى الأقداس الأكثر تطورا، فكانت لكل منها طقوس دينية خاصة ترتبط بها.

ولاشك أن اختيار الرموز الطبيعية كعين الماء والشجرة يعزى فى جزء منه الى أن المَواطن الأثيرة لدى الكائنات الحية والتى كانت تضفَى عليها قدسية غيبية كانت تقع بجوار غابة أو ماء جارى. والى جانب ذلك هناك مايدل على الاعتقاد بأن للشجر والماء الجارى حياة تشبه حياة البشر ولكن يكتنفها الغموض وبالتالى الرهبة.[2] وهذه فى رأينا وجهة نظر مختلفة تماما؛ ففى حالة من الحالات نجد أن عين الماء أو الشجرة لادور لها إلا تحديد الموقع الذى يتردد عليه الإله، وفى حالة أخرى نجد أنها هى التجسيد الظاهر للوجود الإلهى. إلا أن المخيلة البدائية لاتجد صعوبة فى الربط بين مفاهيم متضاربة عن الموضع أو الشئ المقدس نفسه. فالآلهة غير مقيدة بشكل واحد تتجسد أو تتجلى فيه؛ وكما سبقت الإشارة[3] كان هناك نوع من التفرقة بين الحياة والتجسيد المادى للحياة

يراه أبسط الناس عقلا فى ظواهر كالأحلام. حتى البشر كان يفترض أن باستطاعتهم أن يغيروا هيئتهم فيتخذوا هيئة الذئاب أو الطيور؛[٤] وكانت للآلهة بكل ما لها من قدرات خارقة قدرة أكبر فى هذا المجال بالطبع، فكانت للإله قدرة على التجلى فى صورة شجرة أو عين ماء، لكنه من حين لآخر يتخذ هيئة البشر أو الحيوان. وكانت كل مظاهر الحياة فى أى حرم لها سمة إلهية وتشكل وحدة دينية بما يساعد على تغذية المشاعر الدينية؛ وكان حضور الإله فيها جميعا محسوسا بصورة مباشرة. وكانت المظاهر الثابتة لحضوره، سواء كانت عين ماء مقدسة أو شجرة مقدسة، تحتل المكانة الأولى فى طقوس العبادات وذلك لأنها ثابتة وبالتالى تتخذ طابعا مقدسا ثابتا. وتنطبق هذه الاعتبارات على أقداس الشعوب البدوية والمستقرة على السواء، إلا أن الأهمية الدينية للماء عند الأخيرة كان يدعمها نمو أفكار عبادة البعل التى كان الإله فيها باعتباره واهب الحياة يرتبط ارتباطا خاصا بجريان الماء ونمو النبات.

ويتفق مع ذلك أن الآبار المقدسة موجودة فى كل بقاع المنطقة السامية وترتبط بالأقداس، إلا أنها عند العرب البدو أقل مكانة منها عند الشعوب الزراعية بكل من الشام وفلسطين. وورد ذكر عيون ماء أو جداول فى العديد من الأقداس العربية، إلا أنه ليس ثم دليل مباشر على أن هذه المياه كانت مقدسة أو كان لها دور محدد فى الطقوس الدينية. وأوضح الحالات نجدها فى مكة حيث تمتد حرمة بئر زمزم الى ماقبل الإسلام. بل يبدو أن هذه البئر كان يُلقى فيها بالعطايا فى العصور القديمة وهو ماكان شائعا بالنسبة لآبار الساميين الشماليين المقدسة.[٥] كما أن هناك نوعا من الحرمة الدينية يضفَى على البركة

التى تقع أسفل مسقط مائى فى حرم الدواسر.[٦] ونظرا لأن عيون الماء الاستشفائية والينابيع المقدسة كانت معروفة فى كل مكان فمما يلاحظ أن عرب الجنوب كانوا يعتقدون أن ينابيع الاستشفاء يسكنها جان يتخذون هيئة الأفاعى،[٧] وأن ماء الحرم عند النخيل كان يعتقد أنه يهب الصحة فكان الحجيج[٨] يأخذون من مائه وهم عائدون كما يحدث اليوم مع ماء زمزم. وبنفس هذا المنطق، فإن عادة الحجاج الذين يحملون الماء من بئر عروة[٩] ربما كان أثرا من قدسيه عابره. وعلى حواف الصحراء العربية نجد أن عين إفكا بتدمر لاتزال ترتبط بها أسطورة عن عفريت فى هيئة أفعى. وهى عين كبريتية عليها حارس معين من قبل الإله يرحيبول ويطلق عليها فى أحد النقوش اسم «العين المباركة».[١٠] وفى صحراء ماوراء البصرة نجد الماء المحرم حيث كان الصدع يستقبل شلالا عظيما. وكانت قوة الماء تبتلع العطايا التى يلقى بها فيها أو تلفظها، مما كان يعد إشارة الى رضا الإله أو سخطه؛ وكان القسم بالمكان وينبوعه هو أغلظ الأيمان عند سكان المنطقة.[١١] وتنتمى الحالتان الأخيرتان الى منطقة لم يكن الدين فيها عربيا خالصا فى شخصيته، ولو أن الماء المحرم يذكرنا بمسقط الماء فى حرم الدواسر، وورد عند بطليموس ذكر عين محرمة فى الجزيرة العربية نفسها مرتين. وتحتل المياه المقدسة مكانة أسمى بكثير عند الساميين الشماليين والكنعانيين والسوريين الزراعيين. والأرض التى كانت تعتمد فى ريها على الينابيع والأنهار دون تدخل البشر كانت ملكا للبعل، فيُضفَى قدر من القدسية على كل مصدر للماء الجارى؛ وحيثما كان يعتقد أن النشاط الإلهى

يتجلى فى إحياء الأرض كان الماء الذى يعطيهـا الخصوبة ويهب الحياة لسكانها يعد تجسيدا مباشرا لقدرة الآلهة. لذا نجد أن هانيبال فى عهده مع فيليب المقدونى وفى قسـمه أمام كل آلهـة قرطاجة وهيـلاس يقسم من بين مايقـسم به من قوى إلهية ﴿بالشمس والقـمر والأرض ومروج الأنهار (؟) والماء﴾.[١٢] من ثم، كان تشييد المعابد بالقرب من عيـون الماء والأنهار كان أمرا منطقيا نظرا لضرورة الماء للتطهـر ولسائر الأغـراض الدينية، بل إن وجـود الماء الجارى فى حـد ذاته كان يضفى قدسية على المكان.[١٣] ولم تكن عين الماء أو الجدول مجرد توابع للمعبد، بل كانت هـى نفسهـا من مقـدسـات المكان وكانـت ترتبط بها بعض الأسـاطير والطقوس وفى حـالات عديدة كان المعـبد يدين لها بمكانتـه بل يسمى باسمـها أيضا. وكان هذا هو الحال بالنسبـة للجداول ومصادرها، وهذه المصادر فى بلاد كفلسطين هى المطر الذى كان قاصرا على أشهر الشتاء وبكميات قليلة وتشكل سمات مميـزة فى طبوغرافيـة المنطقة. وقد نستنتج من قَسَم هانيـبال أن هذه المياه كانت مـقدسة بالنسبـة للفينيقيين والقـرطاجيين، وما نعرفـه بالتفصيل عـن مياه الساحل الفينيقى يؤكد هذا الاستنتاج تماما.[١٤] ولدينا أدلة مباشرة على القدسية الفائقـة التى كانت لبعض الأنهـار كنهرى بيلوس وأدونيس، وكان مـرج وبركة عفوقة عند منبع أدونيس هى أشهر البقاع المقدسة عند الفينيقيين.[١٥] وكان هذان النهران قد استمدا اسميهمـا من الآلهة، وكذلك كانت أنهار أسليـبيوس قرب صيدا وأريس (ولعله هو نهر ليكوس) وكيشون.[١٦] ولايزال نهر طرابلس الذى يهبط من غابات الإرز الشـهيرة يسمى «قديشـة» أو النهر المقدس، والمرج الذى يحيط بمنبعه له قدسية عند المسيحيين والمسلمين على السواء.[١٧]

وفى العصرين الهيلينى والرومانى كانت لمنبع نهر الأردن ببنياس قدسية عند بان (إله الغابات والمراعى عند الإغريق)، وفى العصور القديمة كان حرم دان العظيم عند بنى إسرائيل يحتل نفس الموقع أو عند المنبع المزدوج بتل القاضى. ومن الواضح أن سخط نعمان حين أُمر بالاغتسال فى مياه نهر الأردن وإيمانه بأن أنهار دمشق أفضل من كل مياه بنى إسرائيل كان نابعا من فكرة فحواها أن نهر الأردن هو المياه الشافية من العلل عند العبرانيين كما كان نهرا أبانا وفاربار هما النهران المقدسان عند السوريين، وهو فى ذلك لم يكن جائرا على معتقدات عامة بنى إسرائيل. وكان المنبع الظاهرى لنهر بردَى نهر دمشق الأول، وهو عين الفيجى أو πηγαι يعد حرما. ونجد إلها الأنهار خريسوروا وبيجاى وقد نقشت صورتهما على مسكوكات دمشق، ويبدو أنهما كانا يلعبان دورا كبيرا فى ديانة المدينة. أما مسألة أن مياه جَدَرة الحارة كانت فى الأصل مقدسة فهذا يمكن استنتاجه من الطقوس الخاصة التى كان المرضى لايزالون يقيمونها فى عصر الشهيد أنطونيوس (De Locis Sanctis, vii). فكانت الحمّامات تستخدم ليلا؛ وكانت تضاء المصابيح ويطلق البخور وكان المريض يرى رؤى خلال عملية الاستشفاء. ولايزال من المحتم على المريض فى حمّام طبرية الطبيعى ألا يغضب الأرواح بذكر اسم الله الى يومنا هذا (*ZDPV*. x. 179). وقد ورد فى التراث المحلى أن نهر أورونتس بالشام (وهو نهر العاصى فى العصور الحديثة المترجم) قد حفره تنين عملاق اختفى بعد ذلك فى باطن الأرض عند منبعه.[٨] وقد رأينا فيما سبق أن هناك صلة بين الجن فى هيئة الأفعى والتنين والينابيع المقدسة أو عيون الاستشفاء خلال الحديث عن الخرافة العربية، وكانت بحير

قَدَس التى كان يعتقد أنها منبع النهر (ياقوت ٥٨٨/٣) يطلق عليها اسم ينم عن قدسيتها القديمة. ومن بين مياه السوريين كانت مياه الفرات تلعب دورا هاما فى ديانة الحيرة، وكان يُعتقد أن الإلهة الكبرى وُلدت منها؛ فى حين أن منبع رافده الرئيس كان محل تقديس باعتباره الموضع الذى اغتسلت به هيرا بعد زواجها من زيوس (بِل). وكان يفوح منها عطر جميل، وكانت مليئة بالأسماك الأليفة المحرمة.١٩

ولم تكن قدسية الماء قاصرة على هذه الأنهار والمنابع الكبرى كما سبقت الإشارة. وفى الوقت نفسه لم يكن من الممكن وقف عيون الماء على الأغراض الدينية فى المناطق الزراعية. فكل بلدة أو قرية كان لها بئرها وحرمها ومعبدها الصغير، أما فى كنعان، فلم يكن البئر يقع فى نطاق الحرم بصورة عامة. وكان يتم بناء القرى على أراض مرتفعة ويقع البئر خارج بواباتها التى كانت فى الغالب أسفل القرية، فى حين أن الحرم كان على أرض أعلى ليطل على التجمعات البشرية.٢٠ من ثم فإن قدسية موارد الماء كانت تنبت عن الطقوس الدينية وتتسم بالغموض والضعف.٢١ وكانت عيون الماء المقدسة لاتقع بصورة عامة فى الأقداس المحلية العادية، بل عند مزارات دينية بعيدة مثل عفوقة (Aphaca) وبئر سبع ومَمْر، أو فى المنطقة المحيطة بمعبد ضخم كمعبد عسقلان حيث كان يَقع حوض أتارجاتيس وحيث يتم إطعام أسماكها المحرمة. وكان الماء والرياض المحيطة به فى حالات معينة كدافنى بالقرب من أنطاكية يشكل ما يشبه الحديقة العامة على حافة المدينة حيث كان الدين يمتزج بالبهجة على الطريقة السريانية المتميزة.٢٢

وكانت هناك أنماط متعددة للأساطير المرتبطة بعيون الماء والجداول المقدسة والتى علقت بأذهان الناس باعتبارها دليلا على قدسيتها؛ إلا أن المعتقدات العملية والأعراف الدينية المرتبطة بالمياه المقدسة كانت واحدة فى كل مكان. والمبدأ العام الوحيد المشترك بين كل أنماط الأساطير والذى يكمن فى أساس العقيدة هو أن المياه المقدسة كانت مشحونة بالروح والطاقة الإلهية. وتقدم الأساطير تفسيرات شتى لذلك وتربط بين السمة الإلهية للمياه والعديد من الآلهة والقوى الغيبية، لكنها جميعا تتفق على أن موضوعها الرئيس هو بيان أن عين الماء أو الجدول يتم تخصيبها إن صح التعبير بالطاقة الحيوية للإله الذى تستمد قدسيتها منه.

وكان الدم فى عقيدة الأقدمين هو مبدأ الحياة أو وسيلتها، وبالتالى فإن التعليل الذى كان شائعا لقدسية المياه هو أن دم الإله يتدفق فيها. فيقول ميلتون:

تدفق دم أدونيس من صخرته الأم

بلونه القانى الى البحر،

من جرح تموز السنوى.[٢٣]

وكان اللون الأحمر الذى كان النهر يستمده من الأرض فى أحد المواسم[٢٤] ينسب الى دم الإله الذى أصابه جرح الموت فى لبنان فى ذلك الوقت من السنة ودفن الى جوار الماء المقدس.[٢٥] وهناك عين ماء تميل الى الاصفرار قرب يوبا كان يعتقد أنها تستمد لونها من دم وحش البحر الذى ذبحه برسيوس،[٢٦] ويقول فيلو بيبليوس إن العيون والأنهار المقدسة لإله السماء (بعل شامَيم) هى التى تلقت دمه عندما ذبحه ابنه.[٢٧] وفى نمط آخر من الأساطير، خاصة تلك التى

ترتبط بعبادة الإلهة أتارجاتيس Atargatis كانت الروح الإلهية للماء تكمن فى الأسماك المحرمة التى تعيش فيها. وكانت أتارجاتيس وابنها طبقا لإحدى الأساطير التى شاعت فى الحيرة وعسقلان قد غرقا فى الماء - وهو ماء الفرات فى الحالة الأولى، والبركة المقدسة عند المعبد القريب من البلدة فى الحالة الثانية - وتحولا الى سمكتين.[٢٨] ولم يكن هذا إلا نمطا آخر للفكرة التى عبر عنها النمط الأول من الأساطير حيث يموت أحد الآلهة، أى تتوقف حياته فى صورته البشرية لكنها تستمر فى المياه التى يُدفن فيها؛ وهذه أيضا مجرد نظرية تهدف الى التوفيق بين المياه المقدسة أو السمكة المحرمة والمفاهيم التى تضفى سمات بشرية على الآلهة.[٢٩] وكان يقال أيضا إن الإله ذا الصفات البشرية يولد من الماء، فخرجت أفروديت من زبد البحر، وولدت أتارجاتيس فى شكل آخر من أسطورة الفرات من بيضة وجدتها الأسماك المحرمة فى مياه الفرات ودفعتها نحو الشاطئ. وكما نرى هاهنا كان الناس مخيرين بين الإيمان بخروج الإله من الماء أو اختفائه فيها، وفى ديانة إلهة السوريين بالحيرة كان المفهومان متلازمين فى الأعياد الدينية حيث كان يتم النزول بصورتها الى الماء ثم إعادتها الى المعبد. وطالما أن الأسطورة على هذا القدر من المرونة فما من شك فى أن المياه المقدسة والأسماك المحرمة كانت تُعبد لذاتها قبل أن تعرف الديانة الإلهة ذات الصفات البشرية، والحقيقة أن الأسماك المحرمة فى مياه شابورا (Chaboras) ترتبط بأسطورة مختلفة تماما. فكان السمك محرما، وكانت الأسماك المحرمة تتواجد بالأنهار أو فى البحيرات التى تقع عند الأقداس فى أنحاء سوريا.[٣٠] وأثبتت هذه العقيدة الغيبية أنها أشد أجزاء الوثنية القديمة استمرارية؛ فلاتزال الأسماك

المحرمة تحفظ في أحواض عند دور العبادة بطرابلس وغيرها، ولايزال هناك اعتقاد بأن من يجرؤ على أكلها يصيبه الموت أو تحل عليه كارثة.[٣١]

ويعتقد أن القوة الحية التي تسكن المياه المقدسة وتضفي عليها صفتها المعجزة أو قدرتها على الشفاء هي أفعوان، كما هو الحال في الحالتين العربية والعبرية التي سبقت الإشارة اليها،[٣٢] أو هي تنين ضخم أو وحش مائي كذلك الذي قام في الأسطورة الإنطاكية بتعميق مجرى نهر أورونتس واختفى تحته.[٣٣] والأفاعي في حالات كهذه هي بالطبع أفاعٍ خارقة للمألوف أو من عفريت من الجن، وكان تنين أورونتس يرتبط في الحقبة الإغريقية بالطيفون عدو الآلهة.[٣٤] إلا أن العفريت قد يتخذ أشكالا أخرى؛ ففي رام الله بفلسطين هناك نبعان أحدهما يعتقد أنه يسكنه جمل والآخر تسكنه عروس؛ في حين أن عين عرطاس يقوم على حراستها كبش أبيض وآخر أسود.[٣٥]

وهدف الأساطير في مختلف أنماطها هو أن الماء المقدس يسكنه إما كائن شيطاني أو مشحون بروح شيطانية. وتظهر نفس الفكرة بصورة شديدة الوضوح في عقيدة المياه المقدسة. فعلى الرغم من أن هذه المياه غالبا ماترتبط بالمعابد والهياكل والكهانة في ديانة تتعلق بآلهة سماوية، إلا أن القدسية التي كانت تسبغ على البئر المقدس كانت تتخذ شكلا يوحي بأن القوة الإلهية المعنية كانت كامنة في المياه نفسها. ففي مكة في الجاهلية وفي العين المحرمة بصحراء سوريا كان يتم إلقاء القرابين في الماء المقدس. ولكن حتى في عفوقة في الحقبة التي نحن بصددها حيث كانت الإلهة هي يورانيا أو عشتارت السماوية، كان الحجاج يلقون في البركة حليا من الذهب والفضة وأقمشة فاخرة وغير ذلك

من نفائس، وكان التناقض الواضح بين الشخصية السماوية للآلهة والمصير الأرضى للعطايا يجد مايفسره فى قصة تحكى أنها كانت تهبط الى البركة فى عيدها فى هيئة نجم ملتهب. كما أن الزوار الوثنيين الذين كانوا يحجون الى شجرة ابراهيم وبئره فى عيدهما السنوى كانوا يقدسون المكان باعتباره سكنا «للملائكة»،٣٦ فكانوا يضعون القرابين الى جوار الشجرة ويضيئون البئر بالقناديل ويسكبون فيه الخمر ويلقون بالأطعمة والعملات والصمغ والبخور.٣٧ ومن ناحية أخرى، وفى المياه المقدسة بكروة وساوِد بجنوب الجزيرة العربية واللتين ورد وصفهما عند الهمدانى فى «الإكليل» (Müller, *Burgen,* p. 69) كانت عطايا الخبز والفاكهة وسائر الأطعمة توضع بجوار عين الماء. وفى الحالة الأولى كان يعتقد أن التنين الذى يسكن الماء يأكل مايلقى من عطايا، أما فى الحالة الأخيرة فكانت الوحوش والطير تأكلها. ولايزال الخبز يُلقى فى البحر بغزة على سبيل القربان.٣٨

كانت القرابين فى الديانة القديمة وسيلة من وسائل الدعاء والتضرع، وكان العابد حين يقدم قربانه يتطلع الى دليل ملموس ينم عن إجابة دعائه.٣٩ وفى عفوقة والعين المحرمة كان القربان يغوص فى الأعماق إذا حاز القبول، أما إذا لم يحظ بالقبول فكان يطفو على السطح. وعندما طفت القرابين التى أرسلتها مدينة تدمر فى أحد أعيادها السنوية بعد عام من إلقائها فى الماء، اعتُبر ذلك نذيرا بقرب سقوط المدينة.٤٠ ونرى فى هذا المثال أن البئر المقدس كان يتحول الى مهبط للوحى والكهانة تُعلن فيه ميول القوة الإلهية سواء بالسلب أو بالإيجاب. وكانت الآبار المقدسة فى اليونان أيضا ترتبط بالكهانة ولكن فى

صورة اعتقاد بأن الماء يلهم من يشرب منه. فنهج الرد السامى بعفوقة يعتبر أكثر بدائية، إذ كان الماء نفسه يعطى الرد على الدعاء بصورة مباشرة ولو أن مداه كان قاصرا على مايمكن استنتاجه من تقبل دعاء العابد أو رفضه.

ولعل الرد على الدعاء فى دافنى بالقرب من إنطاكية والذى كان يستدل عليه عن طريق غمس ورقة نبات فى الماء ينتمى الى نفس هذا النهج، إذ لايمكن لنا أن نسلم بالنص الذى يشير الى أن الرد كان يظهر مكتوبا على ورقة النبات.[٤١] ولابد أن اختيار ورقة النبات لتكون مظهرا لرد الآلهة فى دافنى يعزى لتأثير إغريقى، فقد كانت دافنى حرما لهرقل - أى البعل السامى - قبل بناء معبد أبوللو.[٤٢]

كما أن الرد على الدعاء بقبول قربان العابد أو رفضه قد يتحول الى اختبار يتعرض له من يتهم باقتراف جرم أو يشتبه فى حلفه كذبا إذا ما قُدم فى الحرم حيث يتقبله الإله أو يرفضه وفقا للقاعدة التى كانت ترى أن «الفاجر» إن مثل فى حضرة الإله لايسلم من بطشه.[٤٣] ولايزال هناك مايشبه هذا الاختبار فى العصر الحديث ويتمثل فى نمط اختبار الساحرات بالماء. وفى حضرموت كما ورد عند المقريزى[٤٤] كان من يصيبه السحر بضر كان يأتى بكل الساحرات الى البحر أو الى بركة عميقة فيربط الأحجار على ظهورهن ويلقى بهن فى الماء. ومن لم تغرق منهن تكون هى المذنبة، مما يدل على الاعتقاد بأن العنصر المقدس يلفظ المذنب.[٤٥] فالقاعدة العامة أن النجس لايجرؤ على الاقتراب من الماء المقدس، ولافرق بين النجاسة المعنوية والمادية فى الديانة القديمة. لذا فإننا نجد المرأة غير الطاهرة فى الجزيرة العربية تخشى الاغتسال فى الماء المقدس خوفا مما

قد يصيب أطفالها؛ ولايزال دخول وادى الشيخ عدى وبئره المقدس محظورا عند اليزيديين الى يومنا هذا إلا بعد أن يطهر جسده ورداءه.[٤٦] وماكان بئر النفط المقدس فى الحرم القرطاجى والذى ورد وصفه بكتاب «عجائب الحكايات» والمنسوب لأرسطو[٤٧] ليتدفق إلا للمتطهرين دينيا. وكان يمكن إجراء اختبار يقوم على هذه العقيدة عند بئر مقدس بطرق عدة،[٤٨] إلا أن النهج السامى المألوف كان يقوم على شرب الماء. ويبدو أنه إذا كان الاتصال بالعنصر المقدس يشكل خطرا على الفاجر، فإن الخطر يتضاعف إذا ماجرؤ على شربه، وكان يعتقد أن الجفاف فى حالة كهذه كان يؤدى الى المرض والموت. وكان الماء بالبحيرة والعيون قرب تيانا يصبح زلالا عذبا فى جوف الصادقين فى حلفهم، أما الفاجر فيصاب فى عينيه وقدميه ويديه على الفور، وسرعان مايصاب بالاستسقاء والهزال.[٤٩] كما أن من كان يحلف بالماء المحرم كذبا فى صحراء سوريا كان يلقى حتفه بداء الاستسقاء فى غضون عام. وفى هذه الحالة يبدو أن الحلف بالماء كان كافيا؛ ولكن الأهم كما نرى فى الحالة الأولى هو جفاف الماء فى البقعة المقدسة حيث كان اليمين يحل محل الدعاء الذى كانت تصاحبه طقوس دينية معينة فى العادة. وكان اختبار شرب الماء المقدس يُجرى فى تشريع أسفار موسى الخمسة حتى على المرأة إذا اشتبه فى خيانتها لزوجها.[٥٠] وكان يعتقد فى هذه الحالة أيضا أن الماء المقدس إذا خلط بتراب الحرم وحُلف عليه يمين كان يصيب الحالف بداء الاستسقاء والهزال؛ ويتضح قِدم هذه العادة لامن سماتها العامة وحسب، بل لأن عبارة «الماء المقدس» تعتبر غريبة على لغة الدين عند العبرانيين ولابد أنها أخذت من بقايا عبارة قديمة مهجورة. وعلى الرغم من

غرابة العبارة إلا أنه ليس من العسير التوصل الى معناها الأصلى؛ فتشير الحالات المماثلة أمامنا الى أن الماء كان من عين مقدسة على الأرجح، وهى نتيجة صحيحة تماما. ويبين لهاوزن أن التراث العبرانى القديم ينسب أصل التوراة الى الكلمات الإلهية التى بشر بها موسى بحرم قادش أو ميريباه[٥١] بالقرب من العين المقدسة التى وردت بسفر التكوين (إصحاح ١٤، آية ٧) باسم «عين مِشباط» (عين الدينونة). والمبدأ الذى تقوم عليه إقامة العدل فى الحرم هو إحالة الحالات التى يصعب على البشر البت فيها الى حكم الرب. وكان هذا المبدأ يطبق عند العبرانيين بكنعان عن طريق القُرعة المقدسة، إلا أن نجاة ولو حالة واحدة على الأقل من اختبار الماء المقدس لايدع مجالا للشك فى المغزى من «عين الدينونة» (عين مِشفاط) أو ماء «المجادلة» (ميريباه).

بوجود هذه الأدلة بين أيدينا على الأهمية المبكرة للماء المقدس عند العبرانيين ليس لنا إلا أن نولى اهتمامنا لحقيقة مؤكدة فحواها أن الموضعين الرئيسين للحج عند بنى إسرائيل الشماليين فى عهد عاموس هما دان وبئر سبع.[٥٢] وسبق لنا أن عرفنا بوجود عين مقدسة فى دان، وكان حرم بئر سبع يتكون من «الآبار السبعة» التى اتخذ المكان منها اسمه. ويلاحظ أن الساميين كانوا يضفون قدسية خاصة على مجموعات الآبار السبعة.[٥٣] ففى تشريعات يعقوب الرهاوى نقرأ عن بعض السريان ممن كانوا يدينون بالمسيحية إسما ويشكون من أمراضهم للنجوم أو يستنجدون بشجرة معزولة أو بئر أو بالعيون السبع أو بماء البحر أو غير ذلك. كما نقرأ عند المنديين أيضا عن طقوس غامضة تؤدى عند آبار سبعة، وهناك عند العرب موضع يقال له «الآبار السبعة» ورد

ذكره عند سترابو (١٦، ٤/ ٢٤).٥٤ ويبدو أن اسم المياه معناه «السبعة آبار» (فى السريانية: شبّعا مايا)؛ والموضع عبارة عن بحيرة بها عدد من العيون تتدافع الفقاعات على سطح مائها. والرقم سبعة رقم مقدس عند الساميين ويرد بصورة خاصة فى المجال الطقوس الدينية، والفعل «أن يحلف» فى العبرية معناه الحرفى «أن يدخل تحت تأثير سبعة أشياء». لذا فإننا نجد النعاج السبع فى القسَم بين إبراهيم وأبيمِلك فى بئر سبع، وفى القسَم العربى بالعهد كما ورد وصفه عند هيرودوت (ج٣، ٨) بأنه سبعة أحجار ملطخة بالدم. من ثم فالقسَم بالطهارة عند سبعة آبار تكون له فعالية خاصة.٥٥

كانت من سلطة الإله منح أتباعه وسيطا للوحى ومهبطا لأحكامه المقدسة وأن يعينهم على المصاعب ويبارك حياتهم اليومية. والبركة المتوقعة من عين مقدسة هى سرعة إخصاب الأرض وكل مايعتمد على مائها. ولاحاجة بنا للتدليل على أن مواسم جنى الثمار كانت هى محور الدعاء والتضرع عند العيون المقدسة، ويحتل هذا المحور المكانة الأولى بين الأعياد الدينية الكبرى عند الساميين المستقرين، وكانت الأعياد تنظم تبعا لمواسم السنة الزراعية.٥٦ ولاشك أن أفضل النعم التى تهبها العين المقدسة للأتباع هى ماؤها الذى يهب الحياة، وكان أول دعاء يوجه اليها هو حثها على التدفق بالماء.٥٧ إلا أن قدرة العين المقدسة الواهبة للحياة لم تكن تقتصر على إحياء الأرض والإنبات. فالماء المقدس هو أيضا ماء شاف كما سبق أن رأينا فى أمثلة عديدة، وخاصة عند السوريين الذين كانوا يسعون اليه طلبا للشفاء من الأدواء. وقد نضيف فى هذا الصدد مثالا يتصل بالنهر المقدس عند السوريين على الرغم من أنه يقع خارج

المنطقة السامية. فكانت لاتزال ثمة عقيدة فى العصور الوسطى بأن من يغتسل فى ماء الفرات فى فصل الربيع لايصيبه المرض بقية السنة.[٥٨] ولم تكن هذه القدرة على الشفاء قاصرة على الماء نفسه، بل كانت تمتد لتشمل النبات المحيط به. وكانت تنبت حول نهر بيلوس المقدس نباتات مُرة برأ بها هرقل بعد صراعه مع هيدرا، واستمر استخدام الجذور لشفاء الجروح المتقرحة.[٥٩] وفى بانياس كان هناك نبات يشفى كل الأمراض ينبت عند قاعدة التمثال الذى يفترض أنه يمثل المسيح ومن الواضح أنه من بقايا الوثنية القديمة فى هذا المكان.[٦٠] لذا فإن حزقيال فى وصفه للماء المقدس المتدفق من أورشليم الجديدة بأنه يهب الحياة حيثما حل وأوراق الأشجار على ضفافه بأنها «دواء» كانت مخيلته على اتصال وثيق بالأفكار السامية (حزقيال، ٤٧/ ٩، ١٢).

وترتبط قدرة الماء المقدس على الشفاء ارتباطا وثيقا بقدرتها على التطهير، لأن المفهوم الأول للنجاسة هو الإصابة الخطيرة. وللاغتسال والتطهر دور كبير فى الطقوس الدينية السامية، وكانا يتمان بالماء الجارى الذى كان مقدسا الى حد ما لهذا السبب. ولاأدرى ما إذا كانت العيون المقدسة تستخدم للتطهر أو تحت أى ظروف كانت تستخدم لهذا الغرض؛ ولكن يبدو أنها كانت تعتبر فى معظم الحالات أكثر قدسية من أن يقترب منها من يعد فى حكم النجس. ويبدو من حديث إفرايم سايروس أن عادة الاغتسال فى العيون كانت من العادات الوثنية التى أدمنها السوريين فى عصره، ويبدو أنه يعتبرها نوعا من الوثنية.[٦١] ولكن مما يؤسف له أن السوريين القدامى كانوا يستنكفون من تسجيل تفاصيل أمور كهذه.

يتضح من طقوس الآبار المقدسة فى اعتقادى أن كل الطقوس والاحتفالات يمكن فهمها وفقا لمبادئ عامة دون التطرق لأساطير معينة أو لعبادة الآلهة المرتبطة بهذه المياه ذات الوضع الخاص. فكان يتم التعامل مع عين الماء وكأنها كائن حى وكانت ممتلكات مياهها والتى نسميها طبيعية تعتبر مظاهر للحياة الإلهية، وكان المورد نفسه يعامل وكأنه كائن حى. وحين تتخذ الديانة مظهرا تجسيديا أو نجميا تتخذ الأساطير شكلا يسعى الى التوفيق بين المنظور الجديد والعرف القديم، أما جوهر الشعيرة فلايتغير.

ونتتقل الآن من عبادة المياه المقدسة الى عقائد مرتبطة بالأشجار المقدسة.[٦٢] فقد سبقت الإشارة فى عدة أمثلة الى فكرة اعتبار الأشجار كائنات شيطانية عند الساميين،[٦٣] وهناك كثير من الأدلة على أن الأشجار كانت تُعبد باعتبارها آلهة فى كل أنحاء المنطقة السامية. وتعد النخلة المقدسة فى نجران دليلا (ولو أنه دليل غير مؤكد) على عبادة الأشجار باعتبارها آلهة بالجزيرة العربية.[٦٤] فكانت تُعبد فى احتفال سنوى حيث كان يتم تزيينها بأفخر الألبسة وحلى النساء. وهناك شجرة مماثلة كان أهل مكة يحجون اليها سنويا ويعلقون عليها الأسلحة والملابس وبيض النعام وغيره من القرابين وورد ذكرها فى التراث باسم «ذات أنواط» (أى الشجرة التى تعلق عليها القرابين). ويبدو أن هناك تطابقا بينها وبين شجرة السنط المقدسة بنخلة التى كان يعتقد أنها مقر الإلهة العُزى.[٦٥] والشجرة التى ورد ذكرها بسورة الفتح (آية ١٨) بالحديبية كان الحجيج فى الجاهلية يتوافدون عليها يلتمسون منها البركة الى أن اجتثها عمر بن الخطاب أبان خلافته خشية أن تُعبد كاللات والعُزى.[٦٦] وتسمى الأشجار المقدسة عند العرب «مناهل» وهى أماكن يهبط اليها الملائكة والجان ويُسمع رقصهم وغناؤهم.

وكان من الخطورة أن يقطف أحد الناس غصنا من شجرة كهذه؛ وكانت تقدم لها القرابين وتعلق على أغصانها قطع من اللحم وندف من القطن والحبات من الخرز وما الى ذلك. وإذا نام تحتها مريض يرى فى منامه وصفة تعيد اليه صحته.[٦٧]

ولابد أن عبادة الشجر عند السريان فى الوثنية كانت لها مكانة كبيرة، إذ كانت من الخرافات التى عجزت المسيحية عن محوها. وقد التقينا ببعض المسيحيين بالشام كانوا يلجأون فى مرضهم الى شجرة معزولة طلبا للشفاء، فى حين أن المسيحيين كانوا يأسون على اجتثاث «أشجار الجان».[٦٨] أما للفينيقيين والكنعانيين فلدينا شهادة من فيلو ببليوس على أن النبات كان فى العهود القديمة موضع تقديس وتقدم له القرابين والخمور، حيث كانت الأجيال المتعاقبة تستمد منه العون على الحياة. ولايزال المسافر فى أرض فلسطين يلتقى الى يومنا هذا أشجارا مقدسة تتدلى على أغصانها قطع القماش كرمز للقداسة كما هو الحال مع ذات أنواط بالجزيرة العربية.

أما بالنسبة لمكانة عبادة الشجر فى الأنماط الأكثر تطورا من ديانة الساميين فهذه مسألة لايسهل حسمها. ولم يكن يبدو أن أيكات الأقداس كانت تعبد بصورة مباشرة فى عصور لاحقة ولو أنها كانت تشترك فى الحرمة مع كل مايحيط بالإله، وكان يعتقد فى بعض الحالات - كأشجار سرو هرقل القديمة بدفنى - أن الرب غرسها بيده.[٦٩] وأفلتت عبادة «الشجر المنعزل» من سقوط الآلهة الكبرى للوثنية السامية فى الحقول المفتوحة لا فى الأقداس الكبرى بالمدن، حيث استمر السكان الريفيون فى ممارسة الطقوس البدائية عبر العصور

دون تغيير.[٧٠]

وليس ثم سبب يدعو الى الاعتقاد بأن أيا من الأديان السامية الكبرى تطور عن عبادة الشجر. فالمكانة الأولى فيها جميعا لطقوس الهيكل، وسنرى من حين لآخر أن بدايات هذا النمط من الأديان على قدر مايمكن تتبعها الى عصر لم تكن الآلهة فيه قد اتخذت السمات البشرية بعد تشير الى عبادة الحيوان لا الشجر. أما وجود الأشجار فى الأقداس فى العادة فلايتناقض مع هذا الرأى، فحيثما كان يعتقد أن الشجرة من غرس الإله نفسه أو علامة تميز مسكنه الأثير عنده لم تكن موضع تقديس مباشرا.

على أية حال فإننا حين نجد أن أية بقعة كنعانية مقدسة لم تكن تكتمل بدون وجود شجرتها المقدسة بجوار الهيكل، وحين نأخذ فى اعتبارنا الحقيقة المؤكدة بأن العبادة المباشرة للشجر كانت معروفة لدى الساميين جميعا فلابد من استنتاج أن بعض عناصر عبادة الشجر دخلت ديانة الآلهة حتى من لم يكن منها آلهة شجر أصلا. وكانت الأقداس المحلية للعبرانيين والتى اعتبرها الأنبياء وثنية صرفة والتى كانت تحذو حذو النمط الكنعانى فى كل جوانبها أقداسا لهياكل. إلا أن الهياكل كانت فى العادة تقام «تحت أشجار خضراء»، والأهم من ذلك أن الهيكل كان لايكتمل إلا إذا كانت هناك سارية «أشيرا» بجانبه. وقد دار جدل واسع النطاق حول معنى هذا اللفظ الذى ترجم فى «النسخة المعتمدة» خطأً بمعنى «أيكة». أما ماهى «الأشيرا» فيتضح من سفر التثنية (١٦/ ٢١): ﴿لاتنصُب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك الذى تصنعه لك ولاتُقم لك نُصُبًا، الشئ الذى يُغضب الرب إلهك﴾ أنها كانت إما شجرة حية أو نُصُبًا

يشبه الشجرة، وكان أى منهما مقبولا على أى الأحوال. وكانت أقدم الهياكل حسبما يستنتج من الروايات عن الأقداس تقام تحت أشجار حقيقية؛ إلا أن هذه القاعدة لم يكن من الممكن الالتزام بها فى كل الحالات، وفى عصر الملوك يبدو أن مكان الشجرة الحية كان يشغله نصُب ميت أو «سارية» يتم غرسها فى الأرض.[71] ومما لاشك فيه أن «الأشيرا» كانت شيئا يُعبد؛ إذ كان الأنبياء يضعونها فى مصاف الرموز المقدسة الأخرى كالأنصاب والسوارى (أشعياء ١٧/ ٨؛ ميخا ٥/ ١٢ ومابعدها)، وتتحدث نقوش مصعوب الفينيقية عن «عشتارت فى أشيرا إلـه هامون». من ثم فإن الأشيرا رمز لحرم الإله أو مقره، وربما كان الاسم نفسه كما يشير هوفمان لايعنى إلا «علامة» للوجود الإلهى نفسه. أما الرأى القائل بأنه كانت هناك إلهة كنعانية تسمى أشيرا وأن الأشجار أو الأنصاب التى كانت تسمى بنفس الاسم كانت رموزا خاصة بها فليس له مايؤيده؛ فكل هيكل كانت له أشيرا خاصة به، بل إن بعض هياكل ديانة العبرانيين من النوع الشعبى السابق لعصر الأنبياء كان يخصص للرب.[72] وهذا لايتفق والفكرة القائلة بأن النصب المقدس كان رمزا لإله منطقة من المناطق؛ بل يبدو أن عبادة الشجر فى العصور الأولى كانت شائعة فى أرض كنعان لدرجة أن الشجرة المقدسة أو النصب الذى يقوم مقامها أضحى رمزا عاما للإله يمكن إقامته بجوار هيكل أى إله.[73]

ولابد من الربط بين اتخاذ رموز الشجر فى الأقداس الكنعانية المقدسة والحقيقة القائلة بأن كل البعليم الكنعانيين بغض النظر عن شخوصهم الأصلية كانوا يرتبطون بمواضع خصبة بطبيعتها (أرض البعل)، وأنهم كانوا يُعبدون

باعتبارهم الواهبين لزيادة الثمرات. وقد سبق أن رأينا فى حالة الأنهار المقدسة أن دم الإله كان يعتقد أنه مندمج بالمياه المقدسة التى أصبحت من ثم مشرَّبة بالحياة والطاقة الإلهيتين. وكان من اليسير لهذه الفكرة أن تتسع لافتراض أن الشجرة التى كانت تظلل النبع المقدس وتجذب قوة الإنبات والحياة من الرطوبة الكامنة عند جذورها كانت مشحونة بذرةً من روح الإله. ولم يكن مفهوم الحياة سواء الإلهية أو البشرية عند القدماء يتسم بالفردية كما هو الحال بالنسبة لنا؛ فكل أفراد العشيرة مثلا كان يعتقد أن لهم روحا واحدة تتجسد فى وحدة الدم الذى يجرى فى عروقهم. وبنفس المنطق فإن روح الإله كان يجوز اقتسامها بين عدد من الأشياء مادامت تستمد غذاءها من مصدر واحد، وأدت مرونة هذا المفهوم الى سهولة إدخال أشياء طبيعية مقدسة ذات طبائع مختلفة الى ديانة كل من الآلهة. وأمكن الربط بين عبادة عناصر الماء والشجر والحيوان جميعا فى ديانة إله واحد ذى سمات بشرية على فرض أن روح الإله تتدفق فى المياه المقدسة فتغذى الشجرة المقدسة.

أما بالنسبة للعلاقة بين المياه المقدسة والأشجار المقدسة فلابد أن نتذكر أن الغابات الطبيعية فى معظم نواحى المنطقة السامية لاتتكون إلا حيثما توفرت المياه الجوفية وحيثما وجدت الآبار والعيون بجوار الشجر. لذا فإن فكرة وحدة الروح بين المياه والخضرة المحيطة بها تعبر عن نفسها تلقائيا، ويبدو أن قدسية العيون والأشجار ولو عند الساميين الشماليين على الأقل كانت جزءا من نفس العقيدة الدينية، حيث يندر أن نجد إحداها دون الأخرى.[٧٤]

وحيثما كانت تُعبد شجرة باعتبارها رمزا للإله المتجسد نجد فى بعض

الحالات أسطورة عن التحول تربط بين روح الإله والروح النباتية للشجرة ربطا مباشرا. وهذا النوع من الأساطير حيث يتحول الإله الى شجرة أو تنبت الشجرة من دم إله تلعب دورا كبيرا فى تراث فريجيا حيث كانت عبادة الشجر تحتل مكانة بارزة، وكانت شائعة فى اليونان أيضا. والأمثلة السامية ليست كثيرة، ولم تتأكد صحتها لدرجة تؤكد أنها أساطير قديمة وأصيلة ومستقلة عن التأثير اليونانى.[٧٥] وأهمها الأسطورة التى شاعت فى بابل عن الخلنجة التى كانت تُعبد بمعبد إيزيس وقيل إنها نبتت حول جثمان أوزوريس. وكان إيزيس وأوزوريس فى بابل هما عشتارت وأدونيس، وبالتالى فربما كانت هذه أسطورة سامية أصيلة عن شجرة مقدسة نبتت من قبر إله من الآلهة.[٧٦]

والصلة المادية بين الأشجار والآلهة المتجسدة كان يتم البحث عنها عادة فى الماء المقدس الذى يستمد الشجر منه حياته. وهذا احتمال قائم على استخدام اللفظ «بعل» للإشارة الى الشجر الذى لايحتاج الى المطر ولا للرى، وعلى مجموعة الأفكار المرتبطة بأرض البعل. فكانت الشجرة تنتمى الى إله من الآلهة لا لنوعها بل لمجرد أنها من الغابة الطبيعية الخاصة بالمكان حيث كان الإله يعبد ويرسل الماء لإخصاب الأرض. والشجر المقدس عند الساميين يشمل كل الأنواع الرئيسة فى الغابة الطبيعية من صنوبر لبنان وأرزه وبلوط مرتفعات فلسطين الدائم الخضرة وطرفاء غابات الشام وسنط وديان الجزيرة العربية وما الى ذلك.[٧٧] وفيما يتعلق بهذه الغابات الطبيعية، فإن المحاولات التى بذلت للربط بين أنواع معينة من الشجر وعبادة إله من الآلهة تصبح غير ذى جدوى؛ فلايمكن القول مثلا إن السرو ينتمى الى عشتارت التى أنبتت السرو بدافنى

ولاينتمى الى ملكارث.

ومن ناحية أخرى فربما كان من المتوقع للنخيل وأشجار الزيتون والعنب أن يرتبط عند الساميين واليونان على السواء بعبادة خاصة بإله المنطقة التى انتشرت منها حضارتهم؛ فقد انتشر الدين وفنون الزراعة معا، فكان كل منهما يصحب الآخر. ولكن حتى هذه النقطة ليس هناك دليل ساطع يؤكدها؛ كانت النخلة رمزا مألوفا لعشتارت، لكننا فى الوقت نفسه نجد «بعل النخيل» (بعل تامار) اسما لمكان ورد بسفر القضاة (٢٠/ ٣٣). والحالة السامية الواضحة الوحيدة الدالة على ارتباط إله من الآلهة بشجرة فاكهة هى فى اعتقادى حالة الإله دوسار وهو إله العنب عند الأنباط. إلا أن الأنباط لم يعرفوا العنب إلا فى فترة الحضارة الهيلينية[٧٨] وكان دوسار باعتباره إله النبيذ يبدو وقد استعار صفات الإله ديونيسس.

وفى دافنى فى العيد السنوى، كانت الإلهة تظهر فى هيئة شهاب نارى ملتهب يهوى من قمة الجبل ويغوص فى الماء، وفى رواية أخرى كانت النار تلعب حول المعبد، وهو ما قد يعزى لظاهرة كهربائية كانت تكمن وراء هذا الاعتقاد على قمم أشجار الأيكة المقدسة.[٧٩] وكان يعتقد أيضا أن النار تلعب حول أغصان شجرة الزيتون بين صخور صور دون أن تحرق أوراقها.[٨٠] وبنفس هذه الصورة تمثل يهوه لموسى فى العليقة فى شكل ألسنة لهب حتى أن العليقة كانت تبدو وكأنها تحترق دون أن تفنى. ونفس هذه الظاهرة حسب قول أفريكانوس[٨١] وإيوستاثيوس[٨٢] كانت تظهر فى أشجار البُطم بممرَى؛ فكانت الشجرة كلها تبدو وكأنها مشتعلة، ولكن بعد خمود النار كانت تظل كما هى.

وبما أن الضوء كـان ينعكس على البئر تحـت الشجرة حيث كـان الاحتفـال يقام ليلا فـربما كانت هذه الظاهرة مـجرد خـداع بصرى ضـخمه الخيال الغـيبى، أو مجرد وسيلة مصطنعـة للإبقاء على معتقد قديم يبدو أنه كان شائعـا فيما يتعلق بالشجـر المقدس ، وتكمن أهميتـه فى أنه يبين كيف تكتسب الشـجرة قدسيـتها بمعزل عن أية علاقة بالزراعة والخصوبة. كان يهوه «الساكن فى العليقة» (التثنية ١٦/٣٣) وسط صحراء سـيناء القاحلة هو رب العبـرانيين حين كانوا لايزالون بدوا يجهلون الزراعة؛ والموطن الرئيس لفكرة مثل العليقة المشتعلة والتى ينبغى أن تعزى فى أساسـها المادى الى إحدى الظواهر الكهربيـة من المحتمل أن يكون فى هواء الصحراء الجـاف الصافى أو على قمم الجبال الشاهقـة. وينتمى ظهور يهوه فى العليقـة المشتعلة الى نفس النوعية من الأفكار التى ينتمى اليها ظهوره وسط رعد سيناء وبرقها.

وحين يتخذ التجلى الإلهى هيئة اللهب فى العليقة، فالصلة بين الإله والرمز المادى تصبح أشـد تفككا منها فى نوعـية ديانات البعل حـيث تتجلى روح الإله فى روح الشجرة؛ ويصبح الانتقال يسـيرا من الفكرة التى وردت فى سفر التثنية (١٦/٢٣) حـيث يقـيم يهـوه فى العليـقة (وليس يـزورها) كمـا هو الحـال فى مواضع أخرى. ويقال إنه يقيم بالمعبد، وهى فكرة سائدة فى معظم أجزاء العهد القـديم بأن الشجـرة أو الدعامـة فى أى حرم لـم تكن إلا تذكـارا لاسم الإله أو

علامة تميز الموضع الذى تجلى فيه فيما مضى وقد يتجلى فيه مرة أخرى.

والتفرقة بين يهوه والطبيعة المادية، التى ركز عليها الأنبياء وتشكل إحدى النقاط الرئيسة فى التمييز بين عقيدتهم وعقيدة العامة الذين كانت عبادتهم ليهوه تتسم

بكل السمات التى ميزت عبادتهم للبعل، قد تعتبر تطورا للشكل الأقدم من ديانة العبرانيين. وهناك من يفترض أن مفهوم الرب المتجلى فى الطبيعة هو مفهوم آرى، وأن مفهوم الرب الذى يسمو عن الإدراك المباشر مفهوم سامى؛ إلا أن الفكرة الأولى كانت سمة مميزة فى عبادة البعل عند الساميين الزراعيين وفى الأديان المبكرة عند الآريين الزراعيين على السواء. صحيح أن التطورات اللاحقة فى ديانة الساميين اتخذت طريقا آخر لكنها لم تنشأ عن عبادة البعل.

أما الأنماط الخاصة من الديانات الموجهة للشجر المقدس فليس لدىّ شيئ محدد أضيفه الى الإشارات الهزيلة التى عرضت لنا. فكانت الصلوات تؤدى لها طلبا للعون فى المرض وأيضا فى فصول الإخصاب وما شابه ذلك؛ وكانت تعلق على أغصانها النذور وخاصة الأثواب والحلى، وربما كانت تُدهن بالمراهم وكأنها أشخاص حقيقيون. وهناك الكثير مما يقال عن فائدة الأغصان والأوراق أو سائر أجزاء الأشجار المقدسة فى التطهر وفى غير ذلك من أغراض دينية. إلا أن هذه الأشياء لاتهمنا بصورة مباشرة فى الوقت الحاضر؛ بل يمكن التعليق عليها كدليل إضافى إن لزم الأمر على وجود طاقة مقدسة أى روح إلهية تسكن حتى فى أغصان الأشجار المقدسة.

والجانب الوحيد الآخر من الموضوع والذى يبدو واضحا تماما فى المرحلة الراهنة هو الصلة بين الأشجار المقدسة ومهبط الوحى والكهانة. فالأشجار وأقداس الأشجار باعتبارها مهبطا للوحى ويؤخذ منها الفأل تعد من السمات الشائعة عند كل الأجناس[٨٣] وهى مستمدة إما من مشاهدة الظواهر المتصلة بالأشجار نفسها وتفسر على أنها تجليات لروح الإله، أو من الأنماط المألوفة

للكهانة والتى تؤدّى فى حضرة الشئ المقدس. والشجرة فى بعض الأحيان يعتقد أنها تتكلم بصوت واضح كما هو الحال مع الغرقد حين كلمت مسلم فى المنام؛[٨٤] أما فى غير المنام فمن الواضح أن صوت الشجرة ليس إلا حفيفا كالذى تحدثه الريح بين الأغصان وكالذى سمعه داود فى إشارة للحظة المناسبة لضرب الفلسطينيين،[٨٥] ويحتاج لعرّاف لكى يفسره. والشجرة المقدسة الشهيرة بالقرب من شكيم وتسمى «بلوطة العارفين» (العرّافين، القضاة ٩/ ٣٧)،[٨٦] و«بلوطة مورة» (الموحِى، التكوين ١٢/ ٦) لابد أنها مهبط للوحى عند الكنعانيين.[٨٧] وليس لدينا أية إشارة تدل على طبيعة الإشارات المحسوسة التى كان العرّافون يستدلون بها، كما لم أعثر على أية حالة أخرى لشجرة سامية ورد فيها وصف لذلك. إلا أن الإيمان بالأشجار باعتبارها مهبطا للوحى الإلهى لابد أن كان منتشرا فى كنعان. فالنبية دَبورة كانت تقدم ردودها تحت نخلة ببيت إيل كانت طبقا للكتاب المقدس تميز قبر مرضعة رِفقة.[٨٨] وكان من الممكن أن نستنتج من سفر الملوك الأول (١٨/ ١٩) أن الشجرة المقدسة المصطنعة أو السارية (أشيرا) استخدمت فى الكهانة لولا أن هناك أسبابا قوية تؤكد أن أنبياء السارية فى هذه الفقرة هم أنبياء عشتارت صور. ولكن فى سفر هوشع (٤/ ١٢) نجد أن «الخشب» الذى يستشيره شعب النبى ليس إلا سارية.[٨٩] والعرّافون الذين يستمدون نبوءاتهم من النباتات نجدهم فى أساطير الساميين حتى العصور الوسطى.[٩٠]

وربما كان يجب أن نضيف الكهوف الى السمتين الطبيعيتين لمكان العبادة وهما عين الماء والشجرة. فكل موضع مقدس بفلسطين فى الوقت الحاضر له

كهـفه الخاص، وليس هذا بجديد حيث نجد العديد من رموز عبادة عشتارت على جدران الكهوف فى فينيقيا. وما من شك فى أن أقدم المعابد الفينيقية كانت كهوفا طبيعية أو صناعية، وأن الأنصاب الفينيقية المقدسة والدنيوية على السواء بما يميزها من أشكال متوافقة تشير الى مغارة منحوتة فى الصخر يضاهى النمط الأصلى الذى طغى على الطراز المعمارى فى المنطقة.[٩١] ولكن لو كان الحال كذلك فإن استخدام الكهوف كمعابد فى الحقب اللاحقة لايثبت أن مثل هذه المغارات كانت لها أية قيمة دينية بدائية. فالعبادة تتسم بالتحفظ دائما، واستخدام الكهوف المنحوتة فى الصخر كمعابد كان سيبدو طبيعيا بعد أن توقف البشر عن الحياة فى كهوف الأرض وثقوبها كالقردة. كما أن المعابد القديمة لم تكن فى معظم الحالات بيوتا تسكنها الآلهة بقدر ماكانت مخازن تكدس بها آنية الحرم وكنوزه. أما الهيكل والشجرة المقدسة وسائر رموز الإله التى توجه اليها العبادات فكانت تنصب أمام المعبد، وكانت كل الطقوس الدينية تمارس فى الهواء الطلق. والكهوف والحفر فى كل أنحاء المنطقة السامية حاليا تستخدم كمخازن بدائية، وهناك حفرة بالجزيرة العربية تسمى غَبغب كان الكنز المقدس يخزَّن فيها وكانت من ملحقات الأقداس فى العادة.[٩٢] إلا أن هناك أسبابا قوية للشك فيما إذا كان هذا هو التفسير الوحيد لقرابين الكهوف. ففى بقاع أخرى من العالم، كما فى اليونان مثلا، نجد أمثلة عديدة لكهوف كانت ترتبط بعبادة آلهة تحت أرضية وبمهابط لوحى آلهة مثل أبوللو والتى لم تكن تعتبر آلهة تحت أرضية فى العادة؛ وكانت الطقوس التى تمارس فى هذه الكهوف تشير الى أنها كانت مقارا لطاقة الإلهة فى العقيدة القديمة. ويبدو أن

الرأى الشائع حينئذ هو أن الآلهة السامية ليست تحت أرضية، بمعنى أن مقارها ومصدر قوتها تكمن تحت الأرض. إلا أن الساميين بكل فروعهم كانوا يؤمنون بالجان الذين يسكنون تحت الأرض ويسمون 'أوب' عند العبرانيين و 'زكورة' عند السريان و«أهل الأرض» عند العرب،[93] وكان يعتقد أن السحرة يخاوونوهم. وتضم طقوس الديانة الساميَّة العديد من النقاط المشتركة مع الطقوس تحت الأرضية عند اليونان. ولم يكن غَبغب بالجزيرة العربية مجرد كنز، إذ يقال إن الضحية كانت تقدم فيه وأن دم القربان كان يتدفق فى الحفرة.[94] وكان القربان البشرى السنوى يُدفن تحت صنم الهيكل.[95] أما عند الشعب السامى الجنوبى فكان اعتبار البعليم آلهة للمياه الجوفية تحت الأرض أمر مؤكد، وخاصة فى أقداس مثل عفوقة حيث كان قبر البعل يقام بجوار مورد الماء المقدس؛[96] لأن الإله المدفون هو إله يسكن تحت الأرض. فكانت القبور المقدسة تنتشر فى كل نقطة بالمنطقة السامية الشمالية كتلال ممنون وسميراميس وغيرها، وكل نقطة من هذه النقاط كانت تعتبر مقرا تحت الأرض لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة.[97] وما من عقيدة سامية قديمة كانت أكثر رسوخا وعمقا فى المخيلة الشعبية من هذه العقيدة التى لاتزال موجودة بين الفلاحين على الرغم من إيمانهم بالمسيحية أو الإسلام ولكن بتعديل بسيط فحواه أن الإله القديم تحول الى ولىّ له كرامات. وفى ضوء هذه الحقائق يصبح من المؤكد أن الكهوف والممرات المتميزة التى تؤدى الى باطن الأرض من المحتمل أن كانت لها إيحاءات غيبية عند الساميين واليونان على السواء. وهناك معبد سامى واحد على الأقل تشير أساطيره إشارة واضحة الى أن الحرم الأصلى كان عبارة عن

شق فى الأرض. وهذا الشق فى رأى لوسيان هو الذى ابتلع مياه الطوفان (طوفان ديوكاليون فى الرواية الهيلينية من الأسطورة)، وأقيم المعبد بهياكله وطقوسه الخاصة بصب الماء فى الشق إحياء لذكرى هذا الحدث.[٩٨] ويرى ميليتو المسيحى أن هذا الشق أو «البئر» كما يسميه كان يسكنه جنى وأن صب الماء كان يهدف الى منعه من أن يفيض ويغرق الناس.[٩٩] والقدسية البدائية للشق هاهنا هى النقطة الثابتة المشتركة من بين التنويعات والتحريفات التى طرأت على الأسطورة فيما بعد؛ وفى ضوء هذا الشبه أتصور من جانبى أن الحالات الأخرى أيضا كان بها مغارة أو صدع فى الأرض تم اختياره ليكون حرما بدائيا لأنه كان يميز الموضع الذى كان أحد الآلهة الذين يسكنون تحت الأرض يخرج ويدخل منه بين العالم الخارجى ومقره تحت الأرض، والذى يعد أفضل مكان للتقرب اليه بالصلوات والقرابين. ومما يدعم هذا التصور أن حرم الإله أو الغرفة الداخلية المظلمة التى وجدت فى العديد من المعابد سواء عند الساميين أو اليونان كانت فى الأصل كهف فى أقرب الاحتمالات الى اليقين؛ صحيح أنه فى اليونان كان كله أو بعضه تحت الأرض ويسمى μεγαρον وهو لفظ يستبعد فى هذا السياق أن يكون يونانيا أصيلا، ومعناه "قاعة"، وهو أقرب الى اللفظ السامى "مَعاراه" (مغارة). وحرم الإله ليس سمة ثابتة فى المعابد اليونانية، واللفظ μεγαρον يدل على أنه مستعار من الساميين.[١٠٠] وحيثما وجد فهو موضع يهبط فيه الوحى كما هو الحال بقدس الأقداس بأورشليم، وبالتالى فلايمكن اعتباره إلا جزءا من الحرم الذى يتجلى فيه الإله.

ومن هذا الموضوع الغامض ننتقل الى نقطة أوضح وهى العلامة المصطنعة

العادية للحرم السامي في مقابل نصب القرابين أو ركام الحجارة أو الشكل البدائي للمذبح. وعين الماء المقدسة والشجرة المقدسة من الرموز المألوفة بالأقداس، لكن أحدهما ليس بديلا عن الآخر، وفي معظم الحالات ليس لهما إلا صلة ثانوية بالطقوس العادية. وفي النمط الأكثر تطورا من الأقداس نجد أن موضع اللقاء الحقيقي بين الإنسان وإلهه هو المذبح. والمذبح في صورته المتطورة مائدة تقدم عليها القرابين للإله. وأكثر القرابين شيوعا هي النار، والمذبح هو الموضع الذي تشعل فيه؛ ولكن في نوعية أخرى من الطقوس، ومنها لكتيسترنيوم (lectisternium) عند الرومان وخبز التقدمة عند العبرانيين، نجد أن المذبح عبارة عن مائدة يوضع عليها طعام للإله. أما استخدام النار أو عدم استخدامها فهذه جزئية صغيرة من نمط تقديم القرابين ولاتؤثر على جوهر الشعيرة نفسها. وفي أي الحالتين كان القربان يتكون من «خبز الرب» كما يسميه العبرانيون في طقوسهم، [١٠١] وليس ثم فارق جوهري بين المائدة والمذبح. والحقيقة أن المذبح العبراني للقرابين المحترقة يسمى مائدة الرب، في حين أن مائدة خبز التقدمة تسمى مذبح. [١٠٢]

والمائدة ليست من الأثاث البدائي، [١٠٣] وهو مايكفي لكي يؤدي بنا الى تصور أن المذبح لم يكن في الأصل مسطحا مرفوعا يقدم عليه طعام القربان. وفي الجزيرة العربية حيث كان القربان بالنار غير معروف تقريبا، لانجد مذبحا بالمعنى المتعارف عليه، بل نجد بدلا منه نصبا بدائيا أو كومة من الحجارة تذبح بجوارها الأضحية فيسيل دمها على الحجر أو عند قاعدته. [١٠٤] وشعيرة الدم هذه هي جوهر القربان؛ والقاعدة ألا يتم تقديم أية قطعة من اللحم للإله، بل

يتم توزيعه كّله على الحاضرين ساعة تقديمه. وّالحجارة المقدسة التى ورد ذكرهاً عند هيرودوت تسمى «أنصاب» (ومـفردها نُصُب). كما نجد اسم «غَرِىّ» (أى ملطخ بالدم) فى إشارة الى الشعيرة التى وصفناها لتونا. وسنشرح معنى هذه الشعيرة فيما بعد؛ وفى الوقت نفسه فمما تجدر ملاحظته أن الشعيرة العربية البدائية هى النمط البدائى الذى تطورت منه كل طقوس المذبح عند الساميين فى المراحل اللاحقة. وكل ما كان يتم عمله غير ذلك فيما يتعلق بالقربان لم يندثر بما فى ذلك شعـيرة رش الدم على المذبح أو تركه يسيل علـى الأرض تحته؛[١٠٥]

ولم تكن هذه الشعيرة قاصرة على الساميين، بل كانت معروفة عند اليونان والرومان وعند الأمم القديمة بصفة عامة.

أما قـرابين النار فلدينا مايبـرر الشك فيمـا إذا كان الموقـد الذى كان يوضع عليـه اللحم المقدس هو نفـس الحجـر المقدس أو كـومة الحـجارة التى كـان دم القربان يترك لـيسيل عليها. ومن المحـتمل لأسباب يضـيق المجال عن ذكرها أن يكون الشكل الأحـدث من المذابح الذى كـان يمكن اسـتخـدامـه لشـعيـرة الدم وكموقد مـقدس فى آن معا تم التوصل اليه عن طريق ربط عـمليتين كانت كل منهمـا فى الأصل تتم بمعزل عن الأخـرى. ولكن على أية حال فـمن المؤكد أن المذبح الأصلى عند السـاميين الشـماليين وكـذلك عند العـرب كان عبـارة عن حجر ضخم أو كومة من الحجارة يراق عليـها دم القربان. وفى عهد يعقوب مع لابان لانجد مـذبحا إلا كـومة من الحجـارة تناول طرفا المعـاهدة طعامهـما مـعا بجوارها؛ وفى التشريع القديم بسفر الخروج (٢٠/ ٢٤، ٢٥) نجد أن المذبح لابد أن يكون من تراب أو من حـجـارة غيـر منحـوتة؛ وفى سـفر صـمـوئيل الأول

(١٤/ ٣٢ ومابعدها) نجد أن حجرا واحدا كان يكفى حيث كان أول مذبح أقامه شاول لم يزد عن حجر كبير طلب منهم أن يدحرجوه اليه بعد معركة مخماس، وأن الشعب كان له أن يذبح غنائمه من الغنم والماشية عليه على ألا يأكلوا اللحم بدمه. وكان مجرد إراقة الدم على الحجر أو المذبح يضفى على الذبيحة قدسية ويجعلها قربانا حلالا. من ثم فلافارق هاهنا بين المذبح العبرانى والنُّصب أو "الغَرِىّ" العربى.

وغالبا مايرد ذكر الأنصاب المتراصة أو أكوام الحجارة فى الأجزاء القديمة من التوراة على أنها كانت تقام فى الأقداس، [١٠٦] وغالبا مايرتبط ذكرها بأسطورة مقدسة عن المناسبة التى كانت تتم إقامتها فيها على يد أحد الآباء أو الأبطال المعروفين. وعادة مايرد ذكرها فى قصص التوراة باعتبارها مجرد نُصب تذكارية بلا أهمية دينية محددة؛ إلا أن تشريعات أسفار موسى الخمسة تعتبر استخدام الأنصاب المقدسة (مَصبُّوت) كأوثان يجب تحطيمها.[١٠٧] وهذه أكبر الأدلة على أم مثل هذه الأنصاب كانت تحتل مكانة هامة بين ملحقات المعابد الكنعانية، وبما أن هوشع (٣/ ٤) يتحدث عن النُصب (مَصِّيا) باعتباره إحدى سمات أقداس بنى إسرائيل الشماليين فى عصره فمن المؤكد أن الشعب العبرانى لم يكن ينظر الى أنصاب شكيم وبيت إيل وجلجال وغيرها من المزارات باعتبارها مجرد نصب تذكارية لأحداث تاريخية، بل باعتبارها من الأساسيات اللازمة لأى مكان للعبادة. ولعل الطقوس الدينية الخاصة المرتبطة بالنصب الكنعانى كانت هى نفسها فى حالة النصب العربى، وهو مايمكن أن نستدل عليه من فيلو بيبليوس حيث يتحدث بأسلوبه شبه التاريخى عن شخص

يسمى أوسوس كـان يخصص نصّبين للنار والريح اللذين كان يعـبّدهما ويريق لهما دم الصيد.[108] ومن هذه الأدلة وخـاصة من حـقيـقة أن دماء النـوع واحد كانت تصلح لهما معا يتضح أن المذبح كان شكلا مختلفا من أشكال النصب أو «مَصّبيا» الحجرى البدائى.[109] إلا أن الحجر المقدس كان أكثر من مجرد مذبح، إذ أن المذبح بشكله المتطور الى مائدة أو مـوقد فى الأقداس العبرانيـة والكنعانية لاينسخ النصب؛ فنجدهمـا جنبا الى جنب فى الحرم الواحد، المـذبح كجزء من أساسـيات عمليـة التقـرب، والنصب كرمز محسوس أو تجسـيـد لوجود الإله يتطور بمرور الوقت ويتـم نحتـه بسـبل شتـى الى أن يتحـول الى تمثـال أو صنم حجرى ذى ملامح بشرية بنفس الصورة التى كـانت الشجرة المقدسة تتطور بها الى صورة خشبية.[110]

وهناك خلاف حول ما إذا كـان الحجر المقدس بالأقداس السامـية يُعبد منذ البداية باعـتباره نوعا من الأصنام البـدائية يعتقـد أن الإله يتمثل فيـه بصورة ما. ويقال إن قصص التكوين تشير الى المَصّبيا كمجرد علامة ليست لها أهمية دينية جوهرية. إلا أن الأهـمية المتـأصلة فى رموز الآباء لاسـبيل الى اسـتنتاجـها من المعنى الذى أضفاه عليها الكتّاب الذين كانوا يعـيشون بعد عدة قرون من إنشاء هذه الأقداس الـقديمة؛ وفى الوقت الذى تم فـيه تدوين قـصص أسفـار موسى الخمسة كان الكنعانيون وعامة العـبرانيين يعاملون المَصّبيا (النُصب) باعتبار أنه نوع من الأصنام أو تجسـيد لحضـور الإله. كما أن نصب يعـقوب يعد أكـثر من مجرد علامة، إذ كان يتم دهنه كغيره من الأصنام فى القدم، وكان النصب نفسه

وليس الموضع الذى يقام عليه يسمى «بيت الرب»[١١١] على فرض أن الرب كان يسكن الحجر أو يتجلى فيه لعباده، وهذا هو المفهوم الذى يبدو وقد ارتبط بالحجارة المقدسة فى كل مكان. فحين كان العربى يريق الدم على نصب كان من المفترض أن قربانه يصل الى الإله مباشرة، وبنفس الصورة فإن المسح باليد على الحجر المقدس لم يكن يختلف عن لمس رداء أو لحية شخص فى حالة خشوع.[١١٢] إذن فالحجر المقدس هنا هو مذبح وصنم فى آن؛ لذا فإن بورفيرى (Porphyry, *De Abst*. ii. 56) فى روايته عن عبادة دوما بالجزيرة العربية يتحدث عن «المذبح الذى كانوا يستخدمونه كصنم».[١١٣] ولابد أن نفس هذه الفكرة انتشرت بين الكنعانيين قبل التفرقة بين المذبح والنصب، وإلا لكان النصب قد تحول الى شكل المذبح فهو أنسب، ولما كان ثم سبب للإبقاء عليهما معا. وطبقا للأدلة المستقاة من التراث والطقوس الدينية كان الحجر المقدس يكتسب قدسيته من تجلى الإله فيه بحيث أن كل ما ومن يلمسه يتواصل مع الإله تواصلا مباشرا. أما كيف بدأت هذه الفكرة فهذا أمر ليست هناك شواهد مباشرة عليه، وإن اكتسب شيئا من الشيوع فليس إلا بناء على الاستنباط والحدس. وفى هذه المرحلة من بحثنا لايمكن لنا أن نخوض فى هذا الموضوع إلا بصورة مؤقتة ولو أن هناك بعض النقاط تجعل المشكلة أكثر تحديدا.

هناك نقطتان هامتان ينبغى أن يؤخذا فى الاعتبار: أولا، كيف تأتى للبشر أن يروا فى هيكل مصطنع رمزا أو مقرا للإله؛ ثانيا، لماذا كان الهيكل المصطنع بالذات من حجر أو كومة من الحجارة؟.

(١) كان التقديس فى عبادة الشجر وفى عبادة عيون الماء موجها لشئ لم

يصنعه الإنسان وله روح مستقلة وصفات اعتبرتها المخيلة البدائية إلهية. وبنفس هذه الصورة يمكن لنا أن ندرك كيف أثرت الصخور والجلاميد الطبيعية بأحجامها ومظهرها على المخيلة البدائية فاشتهرت فى مختلف بقاع العالم بأنها كائنات حية لها قدرة على خير الإنسان وضره، وبالتالى فقد أصبحت موضع عبادة دينية. إلا أن عبادة الأنصاب وأكوام الحجارة المصطنعة التى كان الإنسان يختارها بصورة عشوائية ويقيمها بيده كانت شيئا مختلفا تمام الاختلاف عن ذلك. فما من إنسان بدائى مهما بلغت بدائيته يؤمن بأنه يصنع إلها جديدا إذا أقام حجرا مقدسا؛ بل كان يؤمن بأن الإله يتجلى فى الحجر أو يسكنه أو يهبه الحياة، لذا فإن الحجر كان لأغراض عملية يعتبر تجسيدا للإله ويعامل كما لو كان هو الإله نفسه. إلا أن هناك فارقا كبيرا بين عبادة الإله فى تجسيده الطبيعى فى شجرة أو صخرة متميزة وإغرائه بالنزول والتجسد فى بناء يقيمه له أتباعه. ومن الناحية الميتافيزيقية التى نميل دائما الى تطبيقها على الديانة القديمة فإن عبادة النصب والأحجار التى يصنعها الإنسان بيده تبدو شيئا أكثر بدائية من عبادة حياة طبيعية متمثلة فى عين ماء أو شجرة؛ أما فكرة رضا الإله بالتجلى فى بناء يقيمه له أتباعه فيدل على قدر من المودة والثبات فى العلاقات بين الإنسان والكائن الذى يعبده وعلى حدوث تقدم فى عبادة عناصر من الطبيعة. صحيح أن القاعدة فى الديانة السامية هى أن الرمز المصطنع لاتتم إقامته إلا فى مكان مخصص بالفعل لرموز تدل على حضور الإله فيه؛ لكن الحجر المقدس ليس مجرد رمز ينم عن تجلى الإله فيه، بل هو وعد ثابت بموافقته على الدخول فى علاقات ثابتة بالبشر وعلى قبول عبادتهم له فى هذا المكان.

(٢) إن مسألة أن آلهة كآلهة الوثنية القديمة التى لم يكن من المفترض فيها أن تكون موجودة فى كل مكان والتى كان يعتقد أن لها طبيعة مادية محسوسة يمكن أن تسكن حجرا لاسترضاء أتباعها يعد أمرا يصعب تقبله بالنسبة لنا، إلا أنه لم يكن صعبا بالنسبة للإنسان البدائى الذى كانت فكرته عن الممكن فى غاية المرونة. وحين نتحدث عن صنم فإننا نفكر فى صورة تمثل الإله لأن معرفتنا بالوثنية مستمدة من أجناس بشرية حققت قدرا من التقدم فى مجال الفنون التشكيلية وكانت تستخدم الأصنام على هيئة توحى بالمظهر والصفات التى كانت الأساطير تنسبها الى كل إله على حدة. ولكن ليس هناك فى طبيعة الأشياء سبب يدعو الى أن يكون التجسيد الحسى الذى يتخذه الإله استرضاء لأتباعه نسخة مطابقة لصورته الحقيقية، وفى أقدم العصور التى ترجع اليها عبادة الأحجار المقدسة لم تكن هناك على مايبدو محاولات لجعل الصنم صورة. فكومة الحجارة أو النصب الحجرى البدائى لم يكن صورة تصور أى شئ، وأرى من جانبى أنه من الخطأ أن نحاول تفسير أسباب اختياره رمزا إلهيا بناء على شكله. وحتى حين حققت الفنون تقدما كبيرا ، لم تشعر الشعوب السامية بالحاجة الى تصميم رموزها المقدسة على شاكلة الآلهة. فكان ملكارت يُعبد فى صور فى هيئة نصبين،[١١٤] وفى معبد بافوس العظيم لم يكن الصنم صورة ذات ملامح بشرية لعشتارت، بل ظل حجرا مخروطى الشكل حتى العصر الرومانى.[١١٥] ولم يتم الإبقاء على هذه الأشكال القديمة لضعف فى الفنون التشكيلية أو لعدم التوصل الى أنماط للصور التى يمكن لمختلف الآلهة أن تكون عليها؛ إذ ندرك من الوصية الثانية أن هيئة العناصر السماوية والأرضية والمائية

كانت تتخذ للعبادة فى كنعـان منذ أقدم العصور. فلم تكن هناك فكرة تستدعى أن يكون الرمز الذى يتمثل فيه الإله على شاكلته.

كانت تمائم النذور عند الفينيـقيين تتخذ أشكال بشر وحيـوانات وغير ذلك كما نـرى فى سلسلة النصب التذكارية المنذورة لتـانيت وبعل هامان والتى ورد وصفها فى «مـجموعة النقوش السامية». ولم تكن هذه الأشكال تخـتلف كثيرا عن الرسوم الـهيروغليـفيـة، فكانت تشبه النـقوش المصاحـبة لهـذه الرسوم فى دلالتها على مـعنى التمائم والإله الذى تنذر له. والصورة على هـذا النمط تعبر عن معـناها بصورة أفـضل من النصب المجرد، إلا أن الصنم الرئيس بـكل حرم كبـير لم يكن فى حاجة الى تفـسير بهـذه الصورة؛ إذ كان وضعـه ينم عن كنهه دون أن يكون عليـه شكل أو نقش. ومن المحـتـمل أن الفـينيـقيين والعـبـرانيين والعرب إبان ظهور الإسلام كانت لديهم تمائم مـصورة كتلك التى تحدثت عنها الوصـيـة الثـانيـة، وهى أصـنام ذات أحـجـام مـصـغـرة للآلهـة للاسـتـخـدام الشخصى.[١١٦] وبالنسـبـة للأقـداس العـامـة كـان يكتـفى بالنصب أو السـارية (أشيرا).

غالبـا مايرد ذكر عبـادة الأحجار المقدسـة كما لو كـانت تنتمى الى نمط من الديانات أدنى من عـبـادة الأصـنام يسمى «عـبـادة التوافـه» (fetichism) وهو مـصطلح لاينم عن فكرة مـحددة، بل يدل بـصورة غـامضـة على تقـديس شئ شديد البدائـية والضعة. ولاشك أن عبـادة الكتل الصماء التى تفتـقر الى شكل محدد تعتبر من الناحية الفنية شيئا لاقيمة له، أما من الناحية الدينية الخالصة فهى ليست أقل شـأنا من الأصنام التى تُعبد. فكانت قـيمة المعـبود من الناحيـة الفنية

لاتزيد عن قيمة ينوس بالنسبة للنصب السامى إلا أنه لايمكن القول إن المسيحية فى العصور الوسطى كانت نمطا من الديانات أدنى من عبادة أفروديت. وفى الحديث عن الأحجار المقدسة باعتبارها أشياء أحقر من أن تُعبد ينبغى أن ندرك أنها ترجع الى حقبة كانت الحجارة فيها تعتبر التجسيد الطبيعى للآلهة والشكل المناسب لها ولم تكن مجرد تجسيد اتخذته لكى تحظى بتقديس عبّادها، فهذه فكرة يمكن الحكم عليها بأنها بلا أساس. فالأحجار المقدسة موجودة فى كل مكان فى العالم وفى عبادة آلهة من مختلف الأنواع، ولابد أن استخدامها كان يعزى لسبب ما فى كل الديانات البدائية. إلا أن القول بأن كل الآلهة القديمة أو معظمها كانت فى الأصل آلهة حجرية تسكن الصخور الطبيعية وأن أكوام الحجارة والأنصاب المصطنعة هى محاكاة لهذه الأشياء الطبيعية ينافى الشواهد ولايقوم على أساس. فالنصب المقدس كان شائعا بين الساميين، أما حالات عبادة الأحجار فى مواضعها الطبيعية فلم تكن كثيرة أو ظاهرة، ولاينبغى إقامة نظرية عن أصل الأحجار المقدسة بصورة عامة على أساس هذه الحالات إلا لو بنيت على فرض متهافت بأن الصنم أو الرمز لابد أن يشبه الإله بالضرورة.١١٧

ويبدو أن فكرة اعتبار الحجر المقدس صورة للإله مستبعدة أيضا نظرا لملاحظة أنه قد يكون هناك عدة أنصاب تقام معا كممثلة لإله واحد. ولابد من تمحيص الشواهد هاهنا وبقدر من الحرص، لأنه كان هناك فى أغلب الحالات إله وإلهة يعبدان معا، ثم يكون لكل منهما نصبا خاصا.١١٨ لكن هذا النوع من التفسير لايشمل كل الحالات. ففى الطقوس الدينية العربية التى ورد وصفها لدى هيرودوت (٣/ ٨)، نجد إلهين يعبدان، فى حين أن هناك سبعة أحجار

مقدسة يتم دهنها بالدم، ونقرأ فى الشعر العربى عن مجموعة من الأحجار المقدسة يطوف حولها العابدون.١١٩ واسم المكان «عنّتوت» فى كنعان معناه أصنام عنّت بصيغة الجمع؛ وفى جلجال كان هناك اثنا عشر نصبا مقدسا يقابل الاثنتى عشرة قبيلة،١٢٠ كما تمت إقامة اثنى عشر عمودا بسيناء فى قربان العهد.١٢١ وسبق أن أشرنا الى نصب ملكارت التوأم فى صور وتعرف لنا باسم «أنصاب هرقل» فى إشارة الى مضيق جبل طارق.

وهناك رأى يرى فى الأنصاب المقدسة أصناما لا للآلهة بل لأعضاء جسمانية ترمز الى قوى أو صفات محددة للإله وخاصة قوة منح الحياة والتناسل. وسأناقش هذه النظرية فى ملحوظة؛ إلا أنها لاتمت لتفسير لأصل الأحجار المقدسة بصلة. فالبشر لم يبدأوا بعبادة رموز قوى الآلهة، بل كانوا يتجهون بعباداتهم وقرابينهم للإله نفسه. ولو كانوا يعتقدون بتجلى الإله فى الحجر لكان من الطبيعى أن يمارسوا ملكتهم الفنية بوضع شئ على الحجر للدلالة على ذلك؛ ولو كانت صورة الإله فى عقيدتهم ذات ملامح بشرية لكان هذا الشئ صورة بشرية أو مجرد إشارة لبعض الأجزاء الهامة من جسم الإنسان. ففى تبالة بالجزيرة العربية مثلا نجد مايشبه التاج منحوتا على حجر اللات لتمييز رأسها. وربما تم تحديد بقية أعضاء الجسم بنفس هذه الطريقة، وخاصة لتمييز الأعضاء الجنسية. أما إثبات أن ملحقات الإنصاب المقدسة ليست رموزا جنسية فيتضح من حقيقة أن نفس نوع النصب أو المخروط كان يستخدم لتمثيل الآلهة والإلهات دون تمييز.١٢٢ وإذا استعرضنا كل هذه النظريات نجد أن الاحتمال الأكبر أن اختيار نصب أو كومة من الحجارة للتعبير

عن الصنم البدائى لم تكن تمليه أية اعتبارات إلا ملاءمته للأغراض الدينية. فكان الحجر أو كومة الحجارة علامة ملائمة تميز موضع القرابين، وفى الوقت نفسه لو رضى الإله بالتجلى فيه كان يمثل الوسيلة لممارسة طقوس دماء القرابين. ويبدو أنه من المستحيل أن نذهب الى ماهو أبعد من ذلك الى أن نعرف الأسباب التى كانت تدعو الى الاعتقاد بضرورة إيجاد اتصال مباشر بين الدم والإله المعبود، وهى مسألة تنتمى موضوع القرابين الذى نناقشه فى المحاضرة التالية.١٢٣

*

هوامش

١ كانت هذه القاعدة مرعية حتى حين كان الإله كيانا سماويا. فكانت قرابين العرب لنجمة الصبح كما ورد وصفها عند نيلوس تقدم عند شروقها ولم يكن يجوز تقديمها بعد أفولها مع شروق الشمس (Nili op. quoedam [Paris, 1639], pp. 28, 117.

2*Supra*, pp. 135 sqq.

3*Supra*, pp. 86, 87.

4*Supra*, pp. 87, 88.

٥ لذا فإن فلهاوزن (ص١٠١) يعزو الى ذلك أن البشر حين أعيد اكتشافها وتطهيرها على يد جد النبى (ص) تم العثور على غزالتين ذهبيتين وعدد من السيوف ملقاة بها. ورغم أنه ينبغى الحذر فى التعامل مع ماورد عن أسلاف النبى، إلا أن هذه القصة لاتبدو مختلقة. فالغزالتان الذهبيتان توازيان الجملين الذهبيين فى النقوش السبئية والنبطية ZDMG. xxxviii. 143 sq.

٦ابن هشام، ٢٥٣؛فلهاوزن، ٤٥. ويروى أن المرأة التى كانت تعتنق الإسلام كانت تتبرأ من آلهة الوثنية «بالتطهر» فى هذه البركة، وهو مايوحى بأن تصرفها هذا كان يعد خرقا للقدسية الوثنية للمكان؛ فيفترض أن المرأة التى ترغب فى التطهر من الجنابة لم يكن يُسمح لها بالاغتسال فى الماء المقدس؛ ياقوت، ١، ٦٥٧ ومابعدها؛ ٤، ٦٥١ ومابعدها؛ ابن هشام، ص ١٥. ونقرأ عند الطبرى (١، ص١٧١ ومابعدها) أن ماء بئر سبع غاض حين سحبت منه امرأة على جنابة. وكان الاغتسال فى العين المقدسة فى الأحوال العادية يعتبر عبادة للإله الوثنى، أو هكذا كان الأمر فى الشام على الأقل.

٧يستشهد موردتمان فى ZDMG. xxxviii. 587 بمثال حديث ورد عند مالتسان (Maltzan, *Reise in Südarbien*. p. 403) وفى إكليل الحمدانى. والعين التى يتحدث عنها مالتسان، وهى بئر مساعيد الحارة، كانت تتسم بكل سمات الحرم المقدس القديم عدا أن الإله الأفعى الذى يخاطب باسم مساعود والذى كان يرسل ماء حارا أو باردا عندما يصلى له أحد أتباعه قد مُسخ فى صورة عفريت. وكان الناس يحجون الى هذه البقعة فى شهر رجب من كل عام، وهو الشهر الحرام فى الجزيرة العربية القديمة، وكان حجهم مصحوبا بإقامة الاحتفالات ويستمر لعدة أيام.

8Agatharchides, *ap. Dios. Sic. iii.* 43.

٩ياقوت، ١، ٤٣٤؛ القزوينى، ١، ٢٠٠.

١٠انظر Waddington, No. 2571; De Vog., No. 95 ، ولمزيد من المعلومات عن الأسطورة الحديثة عن الأفعى انظر Mordtmann, ut supra; Blunt, *Pilgr. to Nejd*, ii. 67.

11Damascius, Vita Isidori, 199.

12Polybius, vii. 9. ولاتزال الينابيع فى فلسطين حتى يومنا هذا تعتبر مناطق تسكنها الأرواح، ولاتزال نساء المسلمين والمسيحيين على السواء تستأذنّ قبل النهل من مياهها

(ZDVP. x. 180). انظر سفر العدد ٢١/ ١٧.

١٣ لمزيد من المعلومات عن اختيار مكان الى جوار البركة كموقع لكنيسة انظر Waddington, No. 2015.

١٤ المصادر التى لاترد فى الحواشى تجدها فى Baudissin, *Studien*, ii. 161

15Euseb., *Vit. Const.* iii. 55; Sozomen, ii, 5.

١٦ نهر «قيش» بالعبرية و «قَيس» بالعربية. وفى إشارة من جانب الأستاذ دى غويه الى الحمدانى، ص٣، يفترض أن أن قَيس لقب بمعنى «السيد» (Dominus).

17Robinson, iii. 590.

18Strabo, xvi. 2. 7. ويشير مالاّس (ص٣٨) الى معتقدات محلية أخرى تتعلق بنهر أورونتس.

19Aelian, *Nat. Ann.* xii. 30; Pliny, *H. N.* xxxi. 37, xxxii, 16.

٢٠ التكوين، ٢٤/ ١١؛ صموئيل الأول ٩/ ١١؛ صموئيل الثانى ٢/ ١٣، ٢٣/ ١٦؛ الملوك الثانى ٢/ ٢١؛ الملوك الأول ٢١/ ١٣، ١٩ بالمقارنة بالإصحاح ٢٢ آية ٣٨.

٢١ وهناك بعض الأدلة على أن الحرم الأصلى فى بعض الحالات كان فى بئر أسفل البلدة. ففى سفر الملوك الأول (١/ ٩، ٣٨) كانت عين روجل التى قام أدونيًا بذبح قربانه عندها، وعين جيهون التى تم تتويج سليمان بالقرب منها هى الحُرُم الأصلية لأورشليم. فكانت العين الأولى عند «حجر الأفعى» وقد تكون هى «عين التِّنين» التى ورد ذكرها بسفر نحميا (٢/ ١٣). وهنا أيضا وكما هو الحال بالجزيرة العربية فإن للتنين أو الأفعى أهمية دينية.

٢٢ ويبدو أن هناك عينا مقدسة بإشمون كما ورد بالنقوش CIS. No. 3, 17. انظر .Hoffmann, *Ueber einige Phoen. Inschrr.* p. 52 sq.

٢٣ الفردوس المفقودة، ١، ٤٥٠، لوسيان .Dea Syria, viii.

٢٤ لوحظ تحول أدونيس الى اللون الأحمر من جانب موندريل (Maundrell) فى ١٧

مارس ١٦٩٦، ومن جانب رينان فى أوائل فبراير.

٢٥ Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25 أما وجود قبر أدونيس عند مصب النهر فهو مايستنتج من Dea Syria. vi. vii. كما كان نهر بيلوس أيضا يضم قبرا لأدونيس. وفى الشام الحديث تقام الى جوار قبور القديسين والأولياء صهاريج يعتقد أن نوعا من الجن يسكن فيها. وكان يعتقد أن الطفل السقيم قد بدله الجن ولابد من تمريره أسفل الصهريج، فيسترده الجان ويعيدون الطفل الحقيقى مكانه. وهذا الاعتقاد موجود بمنطقة صيدا (ZDPV. vol. vii. p. 84).

26Pausanias, iv. 35. 9.

27Euseb. *Proep. Ev.* i. 10. 22 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 568).

وتنتمى عين شابورا التى دفنت بها هيرا الى نفس هذا النمط.

28Hyginus, *Astr.* ii. 30; Manilius, iv. 580 sqq.; Xanthus, viii. 37. وقد ناقشت هذه الأساطير بصورة مفصلة فى *English Hist. Review*, April 1887 ويمكن الرجوع اليه لمزيد من المعلومات.

٢٩ والفكرة القائلة بأن الإله يضفى القدسية على الماء بالنزول فيه نجدها فى أفاكا حيث ترتبط بالصفة النجمية التى نسبت للإلهة عشتارت فى عصور لاحقة. فكان يعتقد أن الإلهة كانت تنزل الى النهر من أعالى لبنان فى يوم محدد من أيام السنة فى هيئة نجم نارى ملتهب. لذا فإن سوزومن (Sozomen, *H. E.* ii. 4, 5) يذكر أن الجمرات كانت تظهر عند المعبد وفى الأماكن المحيطة به فى الأعياد الدينية، ولايربط بين ظهورها والماء المقدس. ولاغرابة فى وجود ظواهر كهربية صاعقة عند حرم جبلى. وستصادفنا فيما بعد ظواهر نارية مرتبطة بالأشجار المقدسة. وكانت «الصواعق والرعد والبرق فى السماء» تبدو كأشياء رهيبة بالنسبة للسريان (Jacob of Edessa, *Qu.* 43)؛ انظر وصف سقوط كرة اللهب التى تمثل الإله الأسد من السماء عند دامَسيوس (Damascius, *Vit. Is.* 203)، ورواية بوزانياس الدمشقى عن كرة

اللهب التى كبحت جماح فيضان نهر أورونتيس (نهر العاصى) (Malalas, p. 38).

٣٠ويذكر زينوفون (Xenophon, *Anab*. i. 4. 9) الذى عثر على سمكة من هذا النوع فى شالوس بالقرب من حلب أنها كان تعد آلهة. ويروى لوسيان (Lucian, *Dea Syr*. xlv) أن الأسماك المحرمة ببحيرة أتارجاتيس بالحيرة كانت تتزين بحلى من ذهب وكذلك الثعابين المائية فى حرم زيوس إله الحرب وسط أشجار الدُّلب المحرمة (هيرودوت، ٥، ١١٩) فى كاريا (Pliny, *H. N*. xxxii. 16, 17; Aelian, *N. A*. xii. 30) . وكانت كاريا تقع تحت النفوذ الفينيقى تماما.

31Sachau, *Reise*, p. 197.

32*Supra*, p. 168 sqq.

٣٣وربما كان التنين (فى العبرية تَنون) فى الكتاب المقدس تجسيدا للميزاب (المسعودى، ١، ٢٦٣؛ المزامير ١٤٨/ ٧). وهنا نرى كيف تضفى المخيلة الشرقية هيئة الحيوان على الظواهر المائية.

٣٤ومن هنا جاء الاسم الحديث لنهر «العاصى» أى المارق؛ وتعليل ياقوت (٣، ٥٨٨) لايبدو متماسكا. وربما أمكن مقارنة دفن التنين فى مصب نهر أورونتس بحكاية بئر بابل عند المسلمين حيث تم دفن الملكين المارقين هاروت وماروت (القزوينى ١، ١٩٧).

35*ZDPV*. x. 180; *PEF. Qu. St*. 1893, p. 204.

٣٦أى الجان. ويستخدم سوزومن لفظ «الملائكة» لا «الشياطين» لأن النصارى أيضا كانوا يقدسون المكان.

٣٧سوزومن، ٢، ٤. – لما كانت كل «المياه العذبة» على درجة من القدسية بشمال المنطقة السامية، فإن عادة إلقاء العطايا فى عيون الماء تعد أدخل فى هذا الباب.

38*PEF. Qu. St*. 1893, p. 216.

٣٩انظر سفر التكوين ٤/ ٤, ٥.

٤٠ Zosimus, i. 58. كان الماء فى أفاكا كما هو الحال فى العين المحرمة تسقط على شكل شلال.

٤١ Sozomen, v. 19. 11. مثال ذلك الاختبار الذى كان يجرى على المجرم للتكهن بجرمه أو براءته عن طريق إلقاء لوح فى الماء فى باليسى بصقلية. فكان اللوح يغوص إن كان ما كُتب عليه كذب (*Mir. Ausc. 57*).

٤٢ Malalas, p. 204. كان هناك مايشبه ذلك الأسلوب فى الرد على الدعاء فى ميرا حيث كان يستدل عليه من تقبل الأسماك أو رفضها لما يقدم اليها من طعام (Pliny, H. N. xxxii. 17; Ælian, N. A. viii. 5; Athenæus, viii. 8, p. 333) أما مدى تأثر الديانة فى ميرا بنظيرتها السامية فهو أمر غير واضح.

٤٣ انظر سفر أيوب ١٣/ ١٦؛ أشعياء ٣٣/ ١٤.

44 *De Valle Hadramaut*, p. 26 *sq*.

٤٥ تشير قصة مجمِّع والأحوص التى وردت عند لمهاوزن (Wellhausen, *Heid*. p. 152) الى هذا النوع من الاختبارات لا الى ضرب من ضروب السحر. ووردت عند ابن بطوطة (ج٤، ٣٧) قصة شديدة الغرابة عن اختبار الساحرات بالماء فى الهند.

46 Layard, *Nineveh*, i. 280.

47 *Mir. Ausc*, 113.

٤٨ كانت الكهانة فى بحيرة باليك الصقلية تتم بتدوين اليمين الذى يحلفه المتهم على لوح يلقى فى الماء فيغوص أو يطفو (*Mir. Ausc*. 57).

٤٩ *Mir. Ausc.* 152; Philostr., *Vit. Apolloni*, i. 6 أما كون الحرم ساميا فهو أمر نستنتجه من الاسم كما سنرى فيما بعد.

٥٠ سفر العدد إصحاح ٥، آية ١١ ومابعدها. وورد أيضا (الأغانى، ج١، ص١٥٦) أن الزوجة المشتبه فى خيانتها فى الجزيرة العربية الوثنية كانت تستحلف سبعين يمينا عند الكعبة فى

ظروف تتسم بالخزى - فكان توضع على جمل بين جوالين من الروث. وظلت هذه العادة فى العصر الإسلامى ولكن من الواضح أنها عادة قديمة. وكان القرار فى هذه الحالة فى الجزيرة العربية الوثنية فى يد كاهن أو عراف، كما نرى فى قصة هند بنت عقبة (العقد، ج٣، ٢٧٣؛ الأغانى، ج٨، ص٥٠). وكان ثم اختبار يجرى على العذارى المتهمات بفقدان العفة عند الماء المحرم قرب أفسوس. فكانت المتهمة تحلف اليمين على براءتها؛ وكان يمينها يدوَن ويُربط حول عنقها، ثم يتم إنزالها فى البركة الضحلة، فإن كانت مذنبة كان الماء يرتفع حتى يبلغ اليمين المدون حول عنقها (Achilles Tatius, viii. 12).

51*Prolegomena*, viii. 3. (الترجمة الانجليزية، ص ٣٤٣).

٥٢سفر عاموس ٨/ ١٤؛ الملوك الأول ١٢/ ٣٠.

53 Nöldeke, *Litt. Centralblatt*, 22 Mar. 1879, p. 363.

٥٤وكذلك الآبار السبعة العجيبة فى طبرية (القزوينى ١، ١٩٣) و «الثريا» فى ضرية (ياقوت ج١، ٩٢٤، ج٣، ٥٨٨؛ البكرى ٢١٤، ٦٢٧)؛ وهناك عادة شامية لاتزال قائمة تقضى بمعالجة الطفل الذى يعتقد أنه مسحور بجعله يشرب من سبعة آبار أو سبع برك (*ZDPV*. vii. 106).

٥٥ورد بسفر عاموس (٨/ ١٤) ذكر لقسم بطريقة (شعيرة؟) بئر سبع. ولم يكن الحجيج فى ممر يشربون من ماء البئر. ويفترض سوزومن أن القرابين التى كانت تلقى فيه كانت تجعله غير صالح للشرب؛ ولكن فى السوق الشرقية حيث كانت كل صفقة يصحبها لغو بالأيمان يمكن تفسير الحذر بالخوف من الاختبار الإلهى.

٥٦هناك أسطورة عن الصلة بين الماء المقدس وأصل الزراعة ظلت موجودة فى صورة متطورة فى أسطورة «عين البقر» التى شاعت بمكا فى العصور الوسطى. وكان يفد اليها الحجيج من اليهود والنصارى والمسلمين، إذ يعتقد أن الثور الذى استعان به آدم فى حرث الأرض نشأ منها (القزوينى، ياقوت). وكان هناك مشهد بجوارها.

٥٧فى سفر العدد (٢١/ ١٧) نجد أنشودة موجهة الى البئر تحثه على التدفق بالماء. ويمكن

مقارنـتها بما سجله القـزويني (ج١، ١٨٩) عن بئر الإبستان. وحين شح الماء فيه أقيمت ولـيمة حوله لحثه على التدفق من جديد. انظر أيضا العادة الفلسطيـنية الحديثة التي سبقت الإشارة اليها في بداية هذه المحاضرة.

٥٨القزويني، ج١، ص١٩٤. ويذكر أيضا أن هناك العديد من الحكايات عن تمائم عُثر عليها في دجلة وغيره من الأنهار، وكـانت تحمى حـاملها من الوحـوش والعفاريت وسـائر الأخطار .(*Mir. Ausc.* 159 sq.)

59Claudius Iolaus, *ap*. Steph.

60Theophanes, quoted in Renald, ii. 922.

٦١نفس المصدر، ٦٧٠ ومابعدها.

٦٢لمزيد من الاطلاع على تقـديس الأشجـار عند السامـيين، انظر Bauddissin, ii. 184 sqq. وفي الجزيرة العربية انظر Wellhausen, *Heid*. p. 101.

63*Supra*, p. 133.

٦٤الطبـري، ١، ٩٢٢. والمصـدر هو وهب بن منبُّه الذي لم يـكن أكثـر من كـذاب فـصـيح اللسان.

65Wellhausen, p. 30 sqq., p. 35.

٦٦ياقوت، ٣، ٢٦١.

67Doughty, *Arabia Deserta*, i. 488 sqq.

٦٨انظر الاستشهادات الواردة في Kayser, *Jacob v. Edessa*, p. 141

٦٩وكذلك كان يعتقد أن شجرة الأثل ببيرسبع من غرس إبراهيم (سفر التكوين، ٢١/ ٣٣).

٧٠ربما كانـت الشجر المنعـزلة في بعض الحـالات هي آخر بقايـا أحد الحُرم الوثنية المـنهارة. ويشير ما ورد عند المقدسي عن المكان الذي يسميـه «الشجرة» الى شئ من هذا القبيل؛ فقد كان هناك احتفال سنوي أو سوق يقام بهذا المكان.

٧١وهو شئ من صنع الإنسان؛ أشعياء ١٧/٨؛ انظر سفر الملوك الأول ١٦/٣٣. ونقرأ فى سفر الملوك الثانى (٢٣/٦) عن الأشيرا. وفى سفر الملوك الأول (١٥/١٣) وردت إشارة الى «شئ رهيب» وهو أن الملكة مَعكة «عملت تمثالا» أو «أشيرا». وقد يستنتج من هذه العبارات أن السارية المقدسة كانت تتخذ شكل تمثال فى بعض الحالات. وتحول الشجرة المحرمة الى مجرد سارية ثم الى تمثال خشبى تافه يتفق مع صور وجدت فى مناطق أخرى كاليونان مثلا. ولكن يبدو أن الأشيرا توصف باعتبارها نوعا من الأوثان لأنها كانت تستخدم فى الديانات الوثنية. ويتضح من أثر آشورى من خرساباد وردت صورته لدى بوتا وليارد (Botta and Layard) وأعيد طبعها لدى راولنسن (Rawlinson, *Monarchies,* ii. 37) ولدى شتاده (Stade, *Gesch. Isr*. i. 461) وجود عمود غرس بجوار هيكل متحرك. ويقف الكهنة أمامه فى حالة خشوع ويلمسون العمود بأيديهم أو لعلهم يدهنونه بمادة سائلة من نوع ما.

٧٢يعد التحريم الذى ورد بسفر التثنية (١٦/٢١) دليلا على ممارسة ماتم تحريمه. انظر أيضا سفر الملوك الثانى (١٣/٦).

٧٣فى حالة عبادة إله وإلهة معا فى حرم واحد كما كان الحال بأفاكا والحيرة، وإذا كان الرمزان المقدسان بالحرم عبارة عن سارية ودعامة من حجر فالسارية بالطبع ترمز للإلهة والدعامة للإله. وكانت عبادة تموز أو أدونيس معروفة بأورشليم فى عصر حزقيال (٨/ ١٤)، ولابد أن الإلهة عشتارت كانت تُعبد مع أدونيس ربما باعتبارها «ملكة السماء» (إرمياء، ٧، ٤٤). لذا فليس من الغريب أن نجد فى فقرة أو فقرتين دونا فى عصر كانت عبادة المرتفعات فيه تعد غريبة تماما على ديانة الرب أن السوارى (الأشيريم) كانت تعتبر الشريكات الإناث لبعليم؛ أى أن السارية (أشيرا) كانت تعد رمزا لعشتارت (القضاة، ٣/ ٧). ولابد أن أنبياء الأشيرا فى سفر الملوك الأول (١٨/ ١٩) والذين يظهرون مع أنبياء بعل صور باعتبارهم كهنة ديانة غريبة جلبتها إيزابل هم أنبياء عشتارت. ويشكلون جزءا من بلاط ملكة صور ويأكلون على مائدتها، وليست لهم صلة بديانة العبرانيين. كما أن السوارى العبرانية المقدسة القديمة ربما لم يكن لها أى شأن

بإلهة صور، إذ رفع يهُو أحاز السارية الواقفة بالسامرة حين أزال كل أثر لديانة صور (الملوك الثاني، ٦/١٣). وليس ثم دليل على وجود ديانة يعبد فيها زوج من الإلهة عند العبرانيين القدامى. وكانت ديانة عشتارت (عشتورث) في عصر سليمان ديانة أجنبية (الملوك الأول، ٥/١١)، ومن الواضح من سفر إرمياء (٢/ ٢٧) أن الشجرة في الوثنية العبرية العادية كانت رمزا لإله لا لإلهة. وحتى عند الفينيقيين ليس هناك مايدل على ارتباط الشجر المحرم بإلهات لا بآلهة كما هو مفترض في الغالب. يتبين من كل هذا أن «أنبياء الأشيرا» بسفر الملوك الأول كانوا شخوصا يلفها الغموض ويدل ذكرهم الى حدوث لبس بين عشتارت وأشيرا لم يكن أحد من بني إسرائيل ليقع فيه في عصر عليجاه أو طالما ظلت مملكة الشمال قائمة. والحقيقة أنهم لايعاودون الظهور في الترجمة ٢٢ أو الترجمة ٤٠، ويبدو أن ذكرهم يرجع الى تحريف حدث في حقبة لاحقة (Wellhausen, *Hexateuch*, 2nd ed. {1889}, p. 281)..

أما الدليل الذي يعرضه علماء السريانية على أن أشرات = أشيرا كانت ملكة (انظر Schrader, *Zeitschr. f. Assyriologie, iii. 363 sq.* فلايجبّ المعنى الصريح للنصوص العبرية. ولا أود أن أدلي برأي في مسألة الاكتفاء بالقول بأن الرمز العام للإله في بعض المواضع كان قد تحول الى إلهة خاصة؛ انظر G. Hoffmann, *Ueber einige Phoen. Inschrr.* (1889), p. 26 sqq. وكل ملحوظاته لها قيمتها. وفي الاستشهاد ٥١ (*ZDMG*. xxxv. 424) يبدو أن الإلهة كانت تسمى «أم السارية المقدسة» (إيم هاأشيرا).

٧٤يمكن إضافة مثال هام عن هذا الربط. يخبرنا نص إيفانيوس السرياني أن عطد التي ورد ذكرها في سفر التكوين (١/ ١١) كان يتم الربط بينها وبين عين الماء وأيكة الشوك في بيت هاجلا بالقرب من أريحا، ويبدو أن التفسير المستمد من التسمية «بين هاجلا» كان قائما على تقليد محلي بالدوران حول الأشياء المقدسة. وفي اليونان يندر أن نجد شجرة محرمة بلا عين ماء تجاورها. Bötticher, p. 47.

75Baudissin, *op. cit*. P. 214.

76Plut. *Is et Os*. 15, 16. فكانت هناك سمة أو سمتان فى القصة تجدر ملاحظتهما. فكانت الخلنجة المقدسة مجرد جذل شجرة ميتة، إذ كانت إيزيس قد قطعتها وقدمتها للبابليين ملفوفة فى قطعة قماش ودهنتها بالمر كما يدهن جثمان الميت. من ثم كانت تمثل الإله ميتا. ولكنها باعتبارها مجرد جذل شجرة فقد كانت تشبه السارية (أشيرا) العبرانية. فهل كانت طقوس لف جذل شجرة ودهنه يقدم الإجابة على السؤال المعلق عن طبيعة الممارسات الدينية المرتبطة بالسارية (أشيرا)؟ وقد وردت بسفر الملوك الثانى (٢٣/٧) إشارة الى «البيوت التى تنسج» للسارية، ولعل الأثر الآشورى الذى ورد فى الحاشية ٧١ يمثل عملية دهان السارية المقدسة.

٧٧تعتبر شجرة الخروب فى فلسطين الحديثة شجرة شيطانية ولون جذعها المشرب بحمرة يوحى بلون الدم (ZDPV. x. 181). كما يقال إن أشجار الخروب والدلب (الجميز) كانت سكنا للشياطين، ومن الخطورة أن ينام الإنسان تحتها، بينما كانت أشجار السدر والطرفاء سكنا للقديسين. والشجرة من أى نوع قد تكتسب قدسية إذا نبتت فى بقعة مقدسة.

78Diodorus, xix. 94. 3.

79*Supra*, p. 175, note 1.

80Achilles Tatius, ii. 14; Nonnus, xl. 474. وانظر الصورة الموجودة على مسكوكة غورديان الثالث فى Pietschmann, *Phoenizier*, p. 295.

81Georg. SYncellus, Bonn ed. 202.

82Reland, p. 712.

83Bötticher, *op. cit.* chap. xi.

84Supra, p. 133. ونفس هذا الإيمان بالشجر الذى ينطق بوحى نجدها فى أسطورة حديثة وردت لدى Doughty, *Ar. Des. ii. 209*

٨٥صموئيل الثانى، ٥/ ٢٤.

٨٦سهل ميونيم.

٨٧ربما كانت شجرة واحدة بأيكة مقدسة ، إذ ورد بسفر التثنية (١١/ ٣٠) ذكر «بلوطات مورة» بصيغة الجمع.

٨٨التكوين ٣٥/ ٨. والشجرة هناك تسمى «أللون» بالفعل وهو لفظ يترجم بمعنى «بلوطة» بصفة عامة. إلا أنه يبدو أن لفظ «أللون» - مثل «إيلاه» و«إيلون» - اسم ينطبق على أية شجرة محرمة وربما على أية شجرة ضخمة. بل إن شتادة (Stade, *Gesch. Is*, i. 455) يربط بين هذه الألفاظ ولفظ «إيل» و«ألونيم» الفينيقى.

٨٩وكما ورد فى العبارة التالية: «وعصاه تخبره» من المفترض بصورة عامة أن هناك تلميحا بالتكهن باستخدام عصا التنبؤ. ولاشك أن عصا التنبؤ التى يفترض أن روحا تسكنها فتتحرك وتعطى إشارات بدون تدخل ممن يمسك بها تعتبر فكرة غيبية ترادف الإيمان بالشجر المحرم؛ ولكن بما أن «عصاهم» وردت جنبا الى جنب مع «خشبهم» أى الشجرة، فلابد من الاستشهاد بفيلو بيبليوس (*ap*. Eus. *Pr. Ev*. i. 10. 11) الذى يتحدث عن عصى وأعمدة يقدسها الفينيقيون ويعبدونها فى أعياد سنوية. وبناء على هذا فالعصا ماهى إلا سارية صغيرة. ومن ثم يبدو أن دروسيوس قد أصاب بمقارنة ذلك بملحوظة فيستوس عن الرومان الذين يقال إنهم كانوا يعبدون العصى باعتبارها آلهة. لمزيد من المعلومات عن عبادة العصى انظر Bötticher, *op. cit*. chap. xvi. 5. وهل كانت النبوءة تُستمد من إزهار العصا أو انكماشها؟ لدينا مثل هذه النبوءة فى عصا هارون (سفر العدد ١٧)؛ ويبدو أن الإشارة فى سفر أشعياء (١٧/ ١٠ ومابعدها) يُقصد بها عصى أدونيس التى تنصب لكى تنمو أو تتقلص، وهى فقرة تكتسب مصداقيتها لو كان تقلص النصب نذير سوء. والتنبؤ عن طريق إزهار الشجرة المحرمة أو انكماشها كان سائدا فى القدم (Bötticher, chap. xi).

90Chwolsohn, *Ssabier*. ii. 914.

91Renan, *Phénicie*, p. 822 sq.

92Wellhausen, p. 100.

٩٣لمزيد من المعلومات عن «أوب» انظر سفر أشعياء (٢٩/ ٤)؛ وعن «زكُّورة» انظر Julianos, ed. Hoffmann, p. 247; *ZDMG*, xxviii. 666؛ وعن «أهل الأرض» فإن أقدم فقرة أعرفها وردت عند ابن هشام ص٢٥٨ حيث يبدو أن هناك صلة بين هؤلاء الجان والسحر، وهو ماينطبق «أوب» و «زكُّورة» أيضا.

٩٤ياقوت، ٣، ٧٧٢ ومابعدها؛ ابن هشام ص٥٥؛ Wellhausen, *ut supra*.

95Porphyry, *De Abst*, ii. 56.

96*Supra*, p. 174, note.

٩٧ويتضح أن تلال سميراميس كانت فى الحقيقة حرُم قبور من شهادة تيسياس كما وردت عند سينسيلوس (Syncellus, i, 119, Bonn) وعند يوحنا الأنطاكى (John of Antioch, *Fr. Hist. Gr*. iv. 589) مقارنة بما ورد عند لانجليوس (Langlios, *Chron*. *de Michel le Grand*, Venice, 1868; p. 40). وانظر أيضا مقالتى عن «تيسياس وأسطورة سميراميس» (Ctesias and the Semiramis legend) فى *Eng. Host. Rev*. April 1887.

98*De Dea Syria*, 13, cf. 48.

99Melito, *Spic. Syr*. p. 25.

١٠٠يصعب دحض هذا الاحتمال حين نتذكر معبد أبوللو فى ديلوس حيث كانت المغارة المقدسة هى الحرم الأصلى. فقد كان هذا موضعا للتعبد أخذه اليونان من الفينيقيين.

١٠١اللاويين ٢١/ ٨، ١٧ وغيرهما؛ انظر اللاويين ٣/ ١١.

١٠٢حزقيال ٤١/ ٢٢؛ انظر Wellhausen, *Prolegomena*, p. 69. ونفس اللفظ العبرى (عَرَن) يستخدم بمعنى بسط المائدة وتقديم القربان على مذبح النار.

١٠٣اللفظ العربى «سُفرة» عبارة عن قطعة من الجلد تمد على الأرض وليست مائدة مرفوعة عنها.

104Wellhausen, *Heid.* p. 113; *Prolegomena*, p. 39 sq. 99.

١٠٥كانت هناك بالفعل مذابح لاتقدم فيها القرابين الحيوانية، ومنها مذبح البخور ومائدة خبز التقدمة عند العبرانيين؛ ومذبح بافوس عند الفينيقيين (Tac., *Hist.* ii. 3)؛ وربما كان «مذبح العابد» بديلوس (Porph., *De Abst.* ii. 28) يرجع الى أصل فينيقي. وفي عصور لاحقة كان يتم حرق قرابين حية أو مذبوحة دون إراقة دماء، لكن هذا استثناء لايؤثر على القاعدة العامة.

١٠٦في شكيم، يشوع ٢٤/٢٦؛ في بيت إيل، التكوين ٢٨/١٨ ومابعدها؛ وفي جلعاد، التكوين ٣١/ ٤٥ ومابعدها؛ وفي جلجال، يشوع ٤/ ٥؛ وفي المصفاة (مزبيح)، صموئيل الأول ٧/ ١٢؛ وفي جبعون، صموئيل الثاني ٢٠/٨؛ وفي عين روجل الملوك الأول ١/ ٩.

١٠٧الخروج ٣٤/١٣؛ التثنية ١٢/٣؛ ميخا ٥/ ١٣ (١٢).

107Eusep. *Proep. Ev.* i. 10. 10. ورد ذكر إراقة الدم باعتبارها من الطقوس الوثنية في المزامير ١٦/ ٤.

١٠٩«نُصب» و «مَصّيبا» كلاهما مشتق من جذر واحد هو (نصب). وهناك اسم عبري آخر للنصب أو كومة الحجارة هو «نصّيب» الذي يرد في أسماء المكان سواء في كنعان أو عند الآراميين (نيصيبِس: أنصاب).

١١٠من هذا المنطلق كان تحريم نقش الصور (فسل) بالوصية الثانية يوازي تحريم صنع المذبح من حجر منحوت (الخروج ٢٠/ ٢٥).

١١١التكوين ٢٨/ ٢٢.

112Wellhausen, p. 105; وعلى العكس من ذلك لجد أن الشخص المقدس ينقل البركة بلمسة من يده (ابن سعد، ٩٠، ١٣٠)، أو حتى بلمسه لشئ يلمسه الناس من بعده (ابن هشام، ٣٣٨. ١٥).

١١٣ وطبقـا للأعشى فإن الإله الذى ينتمى اليه الحجر المقـدس كان يقال له «منصوب» (ابن هشام، ٢٥٦، ٨؛ Morg. Forsch. p. 258). ويسمى آلهة العرب «الآلهة الحجر» صراحة فى بيت شعر ورد لدى ابن سعد، رقم ١١٨.

114Herod. ii. 44. كان هناك نصـبان أمام معبـدى بافوس وهيرابوليس، وأقام سليمان عمودين من نحاس أمام معبده بأورشليم (الملوك الأول ٧/ ١٥، ٢١). ونظرا لأنه أطلق عليهما اسم «الحافظ» و «القوى» فلاشك أنهما كانا رمزين ليهوة.

115Tac. *Hist*. ii. 2. ومن الأمـثلة الأخرى مـخـروط إيلاجـابالوس فى إيميسا (Herodian, v. 3. 5) ومخروط زيوس كاسيوس. وكان يعتقد أن مخـروط إيميسا سقط من السماء كصنم أرتميس بأفسوس وغيره من الأصنام القديمة الأخرى.

١١٦ كل المتاحف لديها شـواهد على شيوع استخدام مـثل هذه الآلهة على شكل آلهة وتمائم متنقلة عليها نقش مصور. ففى مك ٢ (١٢/ ٤٠) نجد أن كثرة من جيش يهوذا مكابى من اليهود الذين كانوا يحاربون الوثنية كانوا يعلقون التمائم تحت قمصانهم.

١١٧ كان حجر اللات بالطائف والذى كان يعتقد أن الإلهة تسكنه يرتبط فى التراث المحلى بكتلة يبـدو أنهـا كانت صـخرة طبيـعيـة ولو أنهـا عادية فى حـجـمهـا وشكلهـا. انظر كتـابى (*Kinship*, p. 293) وانظر Doughty, ii. 515. وكانت الحلقة المقـدسة بعكاظ تتكون حول «صخور» (ياقـوت، ٣، ٧٠٥) يفترض أنها هى المجموعـة المتميزة التى وصفتـها عام ١٨٨٠ فى رسالة الى صحيفة Scotsman. "فى الركن الجنوبى الشـرقى من سهل صغـير لايزيد طوله عن ميلين يقع تل من صخور جرانيتـية متفرقة يتوجها نصب ضخم يقف منتـصبا تماما وعلى جوانبه كتل صخـرية مبعثرة. ويـتراوح ارتفاع هذا النصب بين ٥٠ و٦٠ قدما، والسـمة غير العـادية فيه وجوده بين حارسين أقل حجما على جانبيه، وهو أول مايلفت النظر عند الاقتراب من السهل". وربما كانت صخـرة دوسار هى الجرف ذو المسقط المائى الذى سبق وصفه (*Supra*, p. 168) وربما أمكن تشبيههـا بصخرة قـادش التى كانت تتفـجر منها عين الماء. وقـدسية الصـخور التى

يتدفق منهـا الماء أو تلك التى تشكل كهفا مـقدسا لايّمكن التعـويل عليها فى تفسـير أصل أكوام الحجارة والأنصاب المقدسة التى لم يكن بها ماء أو كهف.

أما القـول بأن «صخـرة اسرائيل» التـى كانت تنطبق على يهـوَة لها عـلاقة بعـبادة الأحـجار فيحتمل الشك. ولامجال هاهنا لمناقشة استخدام الأحجار الصغيرة المتنقلة التى كان يعتقد أن بها حياة سحرية. والصنم أبنيل لم يكن إلا «رمز إيل» (Assem. i. 27).

١١٨انظر *Kinship*, p. 293. ولاسبيل الى الجزم بما إذا كان غَرِيًّا الحيرة وفيد (Wellh, p. 40) يتميـان الى زوج من الآلهة أم لصورة مزدوجـة لإله واحد، كما هو الحال بالنـسبة لنصب هرقل-ملكارت التـوأم بصور. ويميل لمهـاوزن للرأى الأخـير مـستشـهدا بمـا ورد فى الحمـاسة (١٩٠/ ١٥). إلا أن كلمة «العُزَّيين» فـى العربية قـد يعنى العُزَّة ورفيقـته اللات. ويميل الأسـتاذ ليال (C. Lyall) الى قراءته «غَرِّيين».

119Wellh, *Heid*. p. 99. يربط الشـعراء فى أغلب الحـالات بين الإله وأحد الأحجار، كمـا كان يتـم الربط بين العُزة وإحدى الأشـجار بنخلة. والأنصـاب تقف بجوار الإله أو حـوله (تاج، ٣، ٥٦٠) وهو ماقد يعنـى أن الصنم نفسه كان يقام فى الوسـط. فـفى بيت الفرزدق الذى يشير اليه لمهاوزن بمخطوط «النقائض» بأكسفورد يقول الشـاعر

على حين لاتحيا البنات وإذ هم		عكوف على الأنصاب حول المدوَّر

ويفسـر الشارح لفـظ «المدوَّر» بأنه «صنم يدورون حوله». وتميـيز حـجر عن بقـية الأحـجار لايعتبر بدائيا.

١٢٠يشوع ٤/ ٢٠. وربما كانت هذه الأحجار هى «المنحوتات» التى ورد ذكرها بسفر القضاة (٣/ ١٩، ٢٦).

١٢١الخروج ٢٤/ ٤).

١٢٢انظر الملحوظة الإضافية (د): رموز القضيب.

١٢٣إذا كانت هناك عبارة أو عبارتين متفرقتين عن الأحجـار المقدسة لم تثبت أهميتهما فربما

كان من الأنسب أن نوردهما في ملحوظة ولاداعى لذكرهما داخل النص. يتحدث بليني (Pliny, *H. N.* xxxvii. 161) عن محنة بمعبد ملكارت بصور نتيجة للجلوس على مقعد حجري؛ ويروي ياقوت (٣، ٧٦٠) حكاية غريبة عن حجر وضع كعلامة مميزة بالقرب من حلب. وحين تم تحريكه أصيبت نساء القرى المجاورة بحالة من الهياج الشديد ولم تعدن الى حالتهن الطبيعية إلا حين أعيد الحجر الى مكانه. ويورد ياقوت هذه الحكاية عن أشخاص يذكرهم بالاسم؛ إلا أنه يفشل فى توثيقها حين يجرى بحثا شخصيا بحلب.

المحاضرة السادسة

القربان: تمهيد

رأينا فى المحاضرة السابقة أن طقوس الديانة القديمة كانت تتطلب مكانا ثابتا يلتقى فيه الأتباع بإلههم. وكان اختيار مثل هذا المكان يحدده اعتبار أن بعض المواضع كانت تمثل المقر الطبيعى للإله وبالتالى فهى أرض حرام. ولكن فى معظم الطقوس لم يكن يكفى أن يؤدى العابد صلواته على أرض حرام، بل كان عليه أن يتصل بإلهه اتصالا مباشرا، وهو ماكان يعتقد أن يفعله حين يتجه بصلاته الى أحد مكونات الطبيعة، كشجرة أو عين ماء مقدسة، وهى أشياء كان يعتقد أنها المقر الفعلى للإله وتجسيدا لروحه، أو حين يدنو من علامة وضعت لتدل على الحضور المباشر للإله. وكانت هذه العلامة فى أقدم أنماط الديانة السامية حجرا مقدسا وبالتالى فهو صنم ومذبح؛ وفى عصور لاحقة كان الصنم والمذبح يقومان جنبا الى جنب، وكانت الوظائف الأصلية للحجر المقدس تنقسم بينهما؛ فالصنم يمثل الإله، والمذبح يتلقى عطايا العابدين. وكان كلاهما من المقومات الضرورية لتكوين حرم مكتمل، لأن العبادة الكاملة الأركان كانت لاتعنى مجرد مثول العابد فى حضرة إلهه بأداء حركات وترتيل صلوات، بل تعنى أيضا وضع قربان مادى ما أمامه. وكان التعبد فى القدم عملية رسمية لابد فيها من الالتزام الصارم بأداء طقوس وشعائر محددة. وكان تقديم القربان على

المذبح يحتل فى هذه الطقوس مكان محوريا حتى أن لفظى ιερουργια اليونانى و *Sacrificium* الرومانى اللذين يشير كل منهما فى الأصل الى أى فعل يتم فى نطاق الأشياء المقدسة بالنسبة للآلهة، وبالتالى يغطى مجال الطقوس، كان يستخدم بمعنى «قربان» من النوع الذى يتم تقديمه على المذبح وتؤدى حوله بقية الشعائر. بل كان معنى هذا اللفظ يزداد تحديدا ليدل على القربان الذى يشمل ذبح أضحية. وفى النسخة المعتمدة من العهد القديم نجد أن «القربان والتقدمة» يقابلهما فى العبرية «زِبَح ومينحا» أى «ذبيحة وتقدمة بلادماء». إلا أننا فى مناقشتنا هاهنا سنستخدم لفظ «قربان» ليشمل كلا النوعين؛ إذ لابد من وجود مصطلح شامل. أما لفظ «تقدمة» الذى يمثل بديلا له فيعد أوسع نطاقا الى حد ما ويشمل بالإضافة الى القرابين النذور وأيقونات الكنز وما الى ذلك، وهى أشياء تشكل نوعية أخرى تختلف عن التقدمات المقدمة على المذبح.

أما أسباب اعتبار القربان الشكل الأمثل من بين كل العبادات فى الديانات القديمة ومعنى التقرب فهذه مشكلة متشابكة وصعبة. وهى مشكلة لاتخص ديانة معينة دون سائر الديانات، فالقربان له نفس القدر من الأهمية لدى كل الشعوب الأولى فى أية بقعة من بقاع العالم بلغت فيه الطقوس الدينية أية درجة كبيرة نسبيا من التطور. لذا فإن علينا فى هذا المقام أن نتعامل مع مؤسسة لابد وقد تشكلت بفعل أسباب عامة تهيأت على نطاق شديد الاتساع وفى ظل ظروف سادت عند كل أجناس البشر فى العصور البدائية. وبناء نظرية عن القربان فى ضوء الشواهد السامية يعد أمرا غير علمى ومضللا، ومن الملائم فى

هذا المقام أن نضع الحقائق الثابتة عند الشعوب السامية فى المقدمة ثم ندرس قرابين سائر الشعوب لتأكيد النتائج التى نتوصل اليها أو تعديلها. ففى حين تتميز الجوانب الأساسية للشواهد السامية بالاكتمال والوضوح، نجد أنها عند غيرهم تظل على جزئيتها وغموضها مالم تدرس فى ضوء مايستدل عليه من طقوس دينية أخرى.

مما يؤسف له أن النسق الكامل الوحيد للقربان السامى الذى تتوفر لدينا رواية كاملة عنه هو نسق المعبد الثانى بأورشليم؛[1] ومع أن طقوس أورشليم كما ورد وصفها بسفر اللاويين ينبنى دون شك على تراث موغل فى القدم ويرجع الى حقبة لم يكن ثم فارق جوهرى فيها بين القرابين العبرانية وقرابين الشعوب المحيطة من حيث الشكل، إلا أن هذا النسق بالصورة التى وصل الينا بها يرجع الى عصر كان القربان فيه لم يعد لحمة العبادة وسداها كما كان. ففى سنوات السبى البابلى الطويلة كان بنو إسرائيل الذين ظلوا على إيمانهم بدين يهوَه قد تعلموا التقرب الى ربهم دون عون من قربان أو عطية، وحين عادوا الى كنعان لم يعودوا الى النموذج الأول من دينهم. وقد بنوا مذبحا بالفعل وأعادوا طقوسه على غرار التراث القديم فى حدود ماسمحت به تعاليم الأنبياء وسفر التثنية - وخاصة مبدأ وجود حرم واحد فقط تقبل فيه القرابين. إلا أن هذا المبدأ نفسه قضى على الأهمية القديمة للقربان باعتباره الوسيلة الثابتة للتواصل بين الرب والإنسان. ففى العصور القديمة كان لكل بلدة مذبحها الخاص، وكانت زيارة الحرم المحلى هى الطريقة السهلة والواضحة لمباركة كل تصرف هام يقدم عليه الإنسان فى حياته. وفى ظل هذا التشريع الجديد، لم يعد مثل هذا التشابك

بين طقوس القربان وبين الممارسة اليومية للدين مسموحًا به، بل لم تعد هناك أية محاولات فى هذا الصدد. فكانت عبادات المعبد الثانى إحياء لأنماط كانت قد فقدت صلتها الوثيقة بالحياة القومية، وبالتالى فقدت الجزء الأعظم من أهميتها الأصلية. وسفر التثنية بكل مافيه من تفاصيل عن الطقوس الدينية لايقدم أية فكرة واضحة عن مكانة كل نوع من طقوس المذبح فى الديانة القديمة حين كانت كل العبادات تتخذ شكل القربان. وهناك فى بعض التفصيلات مايبرر الاعتقاد بأن الرغبة فى تجنب الوثنية بكل أشكالها وضرورة التعبير عن أفكار الديانة الجديدة والميل المتزايد لإبقاء الشعب بعيدا عن المذبح قدر الإمكان وقصر عملية تقديم القرابين على طبقة من الكهنة أضافت الى الطقوس الدينية سمات لم تكن معروفة فى الطقوس الأقدم.

إن الأنواع الثلاثة الرئيسة من القرابين فى التشريع اللاوى هى المحرقة (عولا)، والقربان الذى تليه وجبة لحم الأضحية فيها هو الأساس (شيلِم، زبَح)، وقربان الخطيئة (حَطّات)، مع وجود تنويعة غامضة من القربان الأخير تسمى "أشام" (أى قربان الآثام). وغالبا مايرد ذكر النوعين الأول والثانى (عولا وزبَح) فى الأدب القديم، وغالبا مايرد الحديث عنهما معا كما لو كانت كل القرابين الحيوانية تندرج تحت أحدهما أو الآخر. واللجوء الى القربان باعتباره تكفيرا عن الخطيئة معروف أيضا فى الأدب القديم، وخاصة القربان المحترق، إلا أننا لانكاد نجد أثرا لنوع من القرابين مخصص لهذا الغرض قبل عصر حزقيال.[٢] والفروق الرئيسة بين القرابين العبرانية التى يمكن استنتاجها من أدب

ماقبل السبى هى:

(١) التمييز بين القرابين الحيوانية (زبَح) والنباتية (مينحا).

(٢) التمييز بين القرابين التى تأكلها النار وتلك التى كانت تقدم كما هى على المائدة المقدسة (خبز التقدمة).

(٣) التمييز بين القرابين التى توهب فيها المنحة المقدسة كلها للإله على المذبح أو يتم توزيعها باسمه والقرابين التى يتقاسمها الإله وأتباعه معا. وتنتمى الذبائح (زيباحيم) الى النوع الأخير، وفيها يتم ذبح الأضحية وإراقة دمها على المذبح وإحراق دهون البطن وبعض الأجزاء الأخرى، بينما يتم ترك معظم اللحم لصاحب القربان لإعداد وليمة قربانية.

وهذه الفروق الثلاثة القديمة تنطبق على قرابين سائر الشعوب السامية وتوحى بثلاثة عناوين نلقى من خلالها نظرة مبدئية على الموضوع. إلا أننا لن نتعامل مع الجوانب الأعمق من مشكلة أصل شعيرة القرابين وأهميتها إلا تحت العنوان الأخير منها.

١. *مادة القربان*. إن تقسيم القربان الى عطايا حيوانية ونباتية يتضمن مبدأ أن القرابين – وهى غير نذور الثياب والأسلحة والمال وما الى ذلك – تقدم من نفس الأطعمة البشرية العادية. والعبارة الأخيرة تصدق على التشريع اللاوى تماما؛ ولكن فيما يتعلق بلحم الذبيحة فقد خضعت حتى فى الطقوس الوثنية اللاحقة لبعض الاستثناءات القليلة الهامة حيث كانت الذبائح النجسة أو المقدسة التى كان لحمها محرما على الناس تقدم وتأكل سراً فى احتفالات مهيبة. وسنرى من حين لآخر أن هذه القرابين غير العادية كانت لها أهمية فائقة

فى الطقوس الدينية فى أقدم العصور، وتقوم على أساسها نظرية أقدم ولائم القرابين؛ أما فى العصور اللاحقة فكانت قرابين العبرانيين لاتختلف عن الطقوس العادية للساميين عامة. والحيوانات ذوات الأربع التى يسمح التشريع اللاوى بانتقاء الذبائح من بينها هى الثيران والغنم والماعز، أى الحيوانات ذوات الأربع الداجنة «الطاهرة» التى يحل للناس أكلها. وذكرت هذه الحيوانات ذوات الأربع فى النقوش القرطاجية التى تحدد أثمان القرابين والتى تدفع فى المعبد،[٣] وورد ذكرها أيضا فى رواية لوسيان عن طقوس السريان بالحيرة.[٤] ولم يكن بنو إسرائيل يأكلون الإبل ولايتقربون بها، أما عند العرب فكان لحم الإبل طعاما مألوفا وقربانا شائعا. ومن ناحية أخرى فإن لحم الخنزير الذى كان طعاما وقربانا مألوفا فى اليونان كان من الأطعمة المحرمة عند الساميين عامة،[٥] ولايقدم كقربان إلا فى بعض الطقوس الاستثنائية التى ألمحنا اليها. وكانت لحم الظباء والغزلان وغيرها من الفرائس طعاما حلالا عند العبرانيين لكنه لايصلح قربانا، ويستنتج من سفر التثنية (١٢/ ١٦) أن هذه كانت من الشرائع القديمة. وكان الغزال عند العرب يعتبر قربانا ناقصا وبديلا أدنى قيمة عن الكبش.[٦] أما الطيور فيسمح التشريع اللاوى بالحمام واليمام ولكن كمجرد ذبائح وفى احتفالات تطهيرية خاصة.[٧] ويبدو أن الطير ورد ذكره أيضا ضمن قوائم القرابين القرطاجية ولو بقدر كبير من الغموض، ولكن يبدو أنها كانت تستخدم إما للقرابين العادية (شيلم كَليل) أو لأغراض خاصة. ويتضح من أثينيوس (٩، ٤٧، ص٣٩/ ٢) أن طائر الحجل كان من القرابين التى تقدم لبعل صور.

وكان السمك طعاما حلالا عند بنى إسرائيل لكنه لم يكن يصلح قربانا؛ أما

عند جيرانهم الوثنيين فكأن السمك أو بعض أنواعه من الأطعمة المحرمة ولم تكن تصلح قربانا إلا فى حالات استثنائية.[8]

وفى المملكة النباتية كان النبيذ والزيت يحتل مكان الصدارة عند العبرانيين،[9] وكانا أيضا من المكونات النباتية الأساسية للطعام اليومى للإنسان.[10] وفى أرض الزيتون كان للزيت ما للزبد ولسائر الدهون الحيوانية من مكانة لدى شعوب الشمال، لذا كانت العادة عند العبرانيين وربما عند الفينيقيين[11] أيضا أن يخلط الزيت بالتقدمات النباتية قبل وضعه على المذبح بما يتفق مع الطقوس المتبعة فى الأطعمة العادية. فلم يكن القربان النباتى يكتمل بدون الملح[12] الذى يعتبر لأسباب فسيولوجية ضرورة لحياة من يعيشون على الأطعمة النباتية، ولو أنه ليس ضروريا عند الشعوب التى تعيش على اللحم واللبن وحدهما وغالبا مايستغنى عنه. أما النبيذ فكما ورد فى قصة يوثام «يفرح الله والناس»[13] وكان يضاف الى كل القرابين المحترقة والذبائح التى كان العابدون يقتسمون لحمها.[14] ويبدو أن الاستخدام القربانى للنبيذ الذى لم تكن الوليمة تكتمل بدونه كان شائعا فى كل مكان عرف فيه العنب[15] حتى بالجزيرة العربية التى كان النبيذ فيها من الكماليات النادرة التى يتم جلبها من الخارج. ومن ناحية أخرى فمع أن اللبن كان من أشد الأطعمة شيوعا عند بنى إسرائيل لم يكن له مكان بين قرابينهم، فى حين كان سكب اللبن من قرابين العرب، وفى قرطاج أيضا.[16] وربما أمكن تفسير غيابه عند العبرانيين بالتشريع الذى ورد بسفر الخروج (٢٣/ ١٨) واللاويين (٢/ ١١) والذى يحرم تقديم «كل خمير» على المذبح؛ إذ أن اللبن سريع التخمر فى المناخ الحار ويؤكل متخمرا بصورة

عامّة.[17] ونفس المبدأ يشمل تحريم «العسل»[18] وهو يوازى اللفظ «دبس» فى العربية الحديثة، وكان يشمل عصير الفواكه المكثف بالغلى - وهو من الأطعمة الهامة فى فلسطين الحديثة والقديمة على مايبدو. والفاكهة فى حالتها الطبيعية كانت من القرابين فى قرطاج،[19] وربما كان مسموحا بها للعبرانيين فى العصور القديمة.[20] وكانت القرابين النباتية أو الحبوب عند العبرانيين تقدم وحدها فى بعض الحالات، خاصة باكورة ثمارها، إلا أن أكثر استخداماتها شيوعا كان تقديمها مع القرابين الحيوانية. فكان العبرانى حين يتناول اللحم كان يأكل الخبز ويشرب النبيذ معه، وحين كان يقدم اللحم على مائدة الرب كان من الطبيعى أن يضيف اليه نفس الإضافات اللازمة لإعداد مائدة مريحة وسخية.

ومن بين هذه القرابين كان القربان الحيوانى هو الأهم فى كل المناطق السامية. فهو القربان النموذجى فى الحقيقة، حتى أن اللفظ «زبَح» عند الفينيقيين وربما كان معناه «الذبيحة» يطلق حتى على قرابين الخبز والزيت.[21] أما المكانة الثانوية للقرابين النباتية فى الطقوس الدينية فهو أمر طبيعى فى تاريخ الجنس السامى. فالساميون جميعا بدو فى الأصل، وكانت هناك نقاط عديدة مشتركة فى طقوس العرب البدو والكنعانيين المستقرين بما يؤكد أن الخطوط الأساسية للتقرب استقرت قبل أن يتعلم أى جزء من الجنس السامى الزراعة وقبل أن يتخذ من الحبوب طعاما عاديا له. ومما يلاحظ أن الأطعمة الحيوانية - أو لحم الحيوانات الداجنة على الأقل والتى كانت هى الذبائح الوحيدة المحللة كقرابين عادية عند الساميين - لم تكن طعاما شائعا حتى بين العرب البدو. فكان الطعام اليومى للبدوى يتألف من اللبن ولحم الفرائس إن استطاع الحصول

عليه، بالإضافة الى التمر ودقيق القمح، ولم يكن الدقيق يتاح له إلا بالشراء أو السرقة. وكان لحم الحيوانات الداجنة لايؤكل إلا رفاهية أو فى أوقات المجاعة.[٢٢] إذن فلو كان المبدأ الوحيد الذى يحكم اختيار مادة القربان هو ضرورة أن تتكون من طعام البشر واللبن دون اللحم لكان قد احتل مكان الصدارة فى طقوس البدو الدينية، فى حين أن مكانه الحقيقى كان ثانويا. ولإزالة هذا اللبس يمكن القول إنه طالما أن القربان طعام يقدم للآلهة، فلابد بالطبع أن يكون أفضل مايمكن الحصول عليه؛ إلا أنه من الصعب مع هذا المبدأ أن ندرك سبب استبعاد الفرائس، فلحم الغزال ليس أسوأ من لحم جمل عجوز.[٢٣] والحل الصحيح لهذه المشكلة يكمن فى اتجاه آخر. فلم يكن يتم إقامة وليمة قربانية للعابدين عند العبرانيين إلا حين يتم ذبح أضحية؛ فإن كان القربان من الحبوب وحدها كان يتم تناولها كلها إما على المذبح أو تترك للكهنة - أى ممثلى الإله - فى المكان المقدس.[٢٤] كما أن العيد العربى الوحيد الذى نملك بين أيدينا تفاصيل عنه هو عيد الإله أقيصر[٢٥] حيث كان يتم وضع القرابين أمام الصنم بالحفنة. وكان يُسمح للفقراء باقتسامه بينهم باعتبارهم ضيوفا على الإله. إذن فالقربان النباتى كان يتخذ طابع التقدمة أو الهبة يدفعها العابد لإلهه، وهو مايعبر عنه اسم «مينحا»، أما حين يتم التقرب بذبيحة كان المتقرب والإله يولمان معا ويقتسمان الذبيحة. وكان شيوع القربان الحيوانى فى الطقوس الدينية القديمة يوازى شيوع نوع من القرابين لم يكن مجرد هبة تمنح بقدر ماكان تراحما اجتماعيا بين الإله وأتباعه. أما أسباب احتواء هذه الوليمة الاجتماعية على لحم ذبيحة فنناقشها فى محاضرة لاحقة.

كانت كل القرابين التى توضع على المذبح عند القدماء تعتبر طعام الإله بالمعنى الحرفى للكلمة. فكانت آلهة هوميروس «تولم على مئة ثور»،[٢٦] بل إن بعض آلهة الإغريق كانت لهم ألقاب خاصة تصفهم بأنهم أكلة الماعز وأكلة الكباش وأكلة الثيران بل «أكلة لحوم البشر» أيضا فى إشارة الى القرابين البشرية.[٢٧] وظلت فكرة أن الرب يأكل لحم الثيران ويشرب دم الماعز عند العبرانيين والتى أبدى كاتب المزامير اعتراضه الشديد عليها باقية ولم تنمح من لغة الطقوس الكهنوتية القديمة حيث كانت القرابين تسمى «ليحِم إلوهيم» (خبز الإله). ولابد أن هذه التسمية تنتمى فى الأصل الى نفس دائرة الأفكار التى ينتمى اليها «نبيذ يوثام الذى يفرح الآلهة والبشر». أما فى الأشكال اللاحقة من الوثنية فقد تم تعديل الحسية التامة لهذه الفكرة، ففى حالة قرابين النار تغيرت الى ضرورة تعريض طعام الإنسان للدخان قبل اقتسامه مع الآلهة. وتقودنا هذه النقطة الى ثانى نقطة نوهنا اليها فيما يتعلق بقرابين العبرانيين، أى التفرقة بين القرابين التى يكتفى بتقديمها على المائدة المقدسة أمام الإله وتلك التى تأكلها النار على المذبح.

٢. إن أقرب مثال لمائدة التقدمة هو المائدة التى كانت توضع بجوار الصنم وعليها اللحم فى الوثنية القديمة. وكانت مثل هذه الموائد تمد فى معبد بِل الكبير ببابل،[٢٨] وإذا أقمنا وزنا لقصة الأبوكريفا عن بِل والتنين فى كتاب دانيال الإغريقى، فربما كان من المعتقد أن الإله كان يأكل اللحم المقدم له بالفعل،[٢٩] وهى فكرة غيبية شجعها الكهنة حيث كانت المائدة تمد داخل المعبد. وهناك شكل أكثر بدائية لنفس هذا النوع من القرابين نجده بالجزيرة العربية، وكان

القربان المقدم فيه لأقيصر يوضع بالحفنة عند أقدام الصنم ممتزجا بشعر العابد[٣٠] وبراق اللبن على الأحجار المقدسة. وهناك رواية مشكوك فى صحتها أوردها شبرنجر[٣١] دون إشارة الى واضعها عن عبادة «عم أنس» بجنوب الجزيرة العربية حيث كان يتم ذبح مئات من الثيران وتترك لتلتهمها الضوارى. وإذا استبعدنا المبالغة ربما خرجنا بشئ من ذلك؛ ففكرة اعتبار الحيوانات المقدسة ضيوفا أو أتباعا للإله ليست غريبة على الفكر العربى،[٣٢] وكان إطعامها أمرا دينيا فى عدد من الأنساق الوثنية وخاصة حين تكون الآلهة نفسها آلهة طوطمية كما كان الحال بمصر،[٣٣] أى حين تكون تجسيدا للصفات المقدسة التى كانت تعزى فى المرحلة الطوطمية الخالصة من الدين لكل الحيوانات من النوع المقدس دون تفرقة. ففى مدينة كينوبوليس بمصر الوسطى كان يتم تكريم الكلاب ويقدم لها طعام مقدس، وكان الإله هو الكلب المقدس أنوبيس؛ وفى اليونان فى حرم الذئب أبوللو (أبوللو ليسيوس) بسيكيون هناك تقليد قديم احتفظ ولو بصورة مشوهة بذكرى عهد كان اللحم يقدم فيه للذئاب.[٣٤] وليس من المستبعد أن شيئا من هذا القبيل حدث ببعض المزارات العربية، فقد سبق أن أشرنا الى الصلة بين الآلهة والجان وبين الجان والضوارى، وتضم قائمة الآلهة العربية الإله الأسد (يَغوث) والإله النسر[٣٥] والتى ورد وصف طقوس عبادتها لدى شبرنجر.

وإذا كان من غير المستبعد أن كانت الذبائح تقدم لأسباب دينية وتترك لتلتهمها الضوارى باعتبارها ضيوفا على الآلهة ومن جنسها فإن هذا لايعتبر فى رأينا دليلا كافيا على أن مثل هذه الشعيرة كانت لها مكانة كبيرة فى الطقوس العربية. والفكرة الأساسية فى القرابين الحيوانية عند الساميين كما سنرى من

حين لآخر لم تكن فكرة هبة تقدم للإله، بل عمل ينم عن المشاركة يتحد فيه الإله وأتباعه باقتسام لحم ذبيحة مقدسة ودمها. صحيح أنه فى حالة بعض القرابين الشديدة القداسة التى يبدو أن نوعية القرابين التى استشهد بها شبرنجر تنتمى اليها كانت الأضحية تبلغ من القدسية درجة لايجرؤ الأتباع معها على الأكل منها، فكان لحمها إما يحرق أو يدفن أو يتم التصرف فيه بما لايعرضه للتدنيس؛ أما العرب فلم يلجأوا للحرق إلا فى حالة القرابين البشرية، وربما كان من طرق التخلص من اللحم المقدس عندهم تركها لحيوانات الإله المقدسة لتلتهمها. وحين كان يتم تقديم القربان كفدية، كما هو الحال بالنسبة للمئة جمل التى وفّى عبدالمطلب بنذره بها فداء لولده، فمن الواضح أن صاحب القربان لم يكن يحتفظ بأى جزء من اللحم، بل كان يتركه لكل من يريد منه لنفسه؛ أو ربما كان يتركها (فى رواية أخرى) للناس والضوارى.[٣٦] ولكن يبدو بصورة عامة أن كل الروايات الموثقة عن القرابين العربية تشير الى أن المبدأ العام الذى يقضى بضرورة أن يأكل الأتباع من اللحم المقدس كان متبعا بصورة صارمة.[٣٧] ويميل ڤلهاوزن الى الظن بأن شعيرة ذبح الحيوانات وتركها بجوار المذبح لتلتهمها الضوارى لم تكن قاصرة على بعض العقائد الاستثنائية، بل كانت سائدة بصفة عامة فى حالة العتاير (جمع عتيرة) أو القرابين السنوية التى كانت العرب تقدمها فى شهر رجب الذى كان فى الأصل يقابل شهر الفصح العبرانى (أبيب ونيسان).[٣٨] يقول ڤلهاوزن: «من الغريب أننا نسمع كثيرا عن العتاير التى توضع حول صنم المذبح، وفى بعض الحالات يقال إن الذبيحة كانت تترك على أرض المعركة كالعتاير».[٣٩] أما الطريقة العربية فى القرابين

فكانت جثث الذبائح تسجى على الأرض بجوار الحجر المقدس الى أن يصفى دمها وهو نصيب الإله، فى الغبغب أو الحفرة عند قدميه والى أن يتم آداء بقية الطقوس الدينية. لذا ففى الأعياد الكبرى حين كان يتم تقديم عدد من الذبائح فى وقت واحد، كان المشهد يشبه ساحة للقتال، وهو مشهد لايزال يحدث حتى الآن فى منى يوم عيد الأضحى حيث تغطى الأرض أعداد لاحصر لها من جثث الذبائح. من ثم فلاداعى لافتراض أن عتاير رجب كانت تترك للضباع والجوارح؛ وبما أن أن لفظ عتيرة كان يستخدم بمعنى أكثر عمومية ليشمل أية ذبيحة يراق دمها على الأحجار المقدسة بالحرم، فلامجال للاعتقاد بأن طقوس رجب كان بها أى شئ غير عادى.

وفى الأنماط الأرقى من الوثنية السامية، لم تكن القرابين من نوعية خبز التقدمة واضحة تماما؛ والحقيقة أن فكرة تناول الآلهة للأطعمة التى كانت توضع فى مزاراتهم تعتبر أوهى من أن تصمد دون تعديلها الى ماوراء الحالة البدائية للمجتمع؛ فقد تستمر الشعيرة باقية، أما التقدمات التى كان من البدهى أن الإله يعجز عن التخلص منها بنفسه فكانت تصبح من نصيب الكهنة كما هو الحال بالنسبة لخبز التقدمة، أو من نصيب الفقراء كما هو الحال بالنسبة لقرابين أقيصر. وفى مثل هذه الحالات كان الطعام يأكله ضيوف الإله، ولو أن الإله نفسه كان يظل يفترض أنه يقتسم الطعام بطريقة خفية غير محسوسة. ويلاحظ تدرج الطقوس بما يقابل هذا التعديل فى الفكرة الأصلية.

وفى أنماط الديانة السامية الأشد بدائية، نجد أن صعوبة تصور اقتسام الآلهة للطعام أمكن التغلب عليها جزئيا باستخدام قرابين من السوائل، فبامتصاصها

واختفائها يصبح الإيمان بأن الآلهة هى التى تناولتها أسهل من تصور التهامها لكتل من المواد الصلبة.

أما القرابين المسكوبة التى كانت تحتل مكانة ثانوية فى الطقوس السامية الأكثر تقدما وكانت مجرد تكملة لقرابين النار فكانت لها أهمية كبرى عند العرب الذين لم تعرف عندهم القرابين التى يستعان فيها بالنار إلا فى حالة القربان البشرى. والنمط المألوف منها هو إراقة الدماء، مادة حياة الأضحية؛ أما اللبن الذى كان يستخدم فى الطقوس الدينية سواء عند العرب أو عند الفينيقيين

فكان من السوائل التى كان الساميون الموغلون فى القدم يريقونها أيضا. وفى القرابين العربية العادية كان الدم الذى يراق على الحجر المقدس هو كل مايصيبه الإله من الذبيحة؛ أما لحمها فكان الأتباع وضيوفهم يلتهمونه؛ ويتضح الشيوع المبكر لهذا النوع من القرابين من لفظ «نَسَخ» الذى يعنى فى العبرية «أن يريق قربانا سائلا» هو فى العربية المصطلح العام للعبادة.

وأوضح سمات الطقوس الدينية عند الساميين الشماليين فى القرابين المسكوبة التى كانت فى العادة من الخمر أنها لم تكن تستهلك فى النار وإن صاحبت تقدمة للنار. وكان اليونان والرومان يصبون قربان الخمر على اللحم، أما العبرانيون فكانوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع الدم، فكانوا يريقونه عند قاعدة المذبح.[٤٠] بل إن الخمر الذى يعامل بهذه الطريقة فى سفر الجامعة يسمى «دم الكروم»[٤١] وهو مايوحى بأن الدم هاهنا هو الأصل فى القرابين المسكوبة وأن الخمر بديل له كعصير الفواكه فى بعض الطقوس العربية.[٤٢] صحيح أن دم الأضحية لايسمى قربانا مسكوبا فى الطقوس العبرية، وأن «سكائب الدم» فى

المزامير (١٦/ ٤) تعتبر من أعمال الوثنية، إلا أن هذا يثبت أن مثل هذه القرابين المسكوبة كانت معروفة؛ ويبدو من المزامير (٥٠/ ١٣) أن شعيرة المذبح العبرانية الخاصة بالدم هي في الأصل قربان يُشرب حيث يسأل يهوَة قائلا: ﴿هل آكل لحم الثيران أو أشرب دم التيوس؟﴾ وكذلك من صموئيل الثاني (٢٣/ ١٧) حيث يصب داود الماء من بئر بيت لحم باعتباره قربانا يُشرب ويرفض أن يشرب ﴿دم الرجال الذين خاطروا بأنفسهم﴾ وإذا جمعنا هذه النقاط معا مع ملاحظة أن القرابين المسكوبة كان يتم الاحتفاظ بها كجزء أساسي من الطقوس الوثنية المنزلية التي كانت نساء العبرانيين يمارسنها في عصر إرميا[٤٣] وأن القداس الخاص كان أكثر تحفظا من القداس العام، لاستنتجنا أن صب الدم كان من الممارسات السامية الشائعة وكان أقدم من قرابين النار، وأن سكب الخمر يعد في صورة من الصور محاكاة وبديلا لقربان الدم البدائي.

أما بالنسبة لإمكانية اعتبار صب الماء ضمن القرابين التي تُشرب عند الساميين فهذا أمر مشكوك فيه تماما. وكان قربان داود من هذا النوع استثناء صريحا ولامكان لقرابين الماء في الطقوس اللاوية. أما في الطقوس الدينية في اليهودية المتأخرة، فكان الماء المستخرج من عين سيلوعام وينقل الى داخل المعبد وسط دوى الأبواق يُصب على المذبح في خشوع تام طوال أيام عيد المظالّ السبعة.[٤٤] وكان الهدف من هذه الشعيرة طبقا للأحبار ضمان نزول المطر لإخصاب الأرض في العام التالي. والتفسير صحيح دون شك، فمن المعتقدات الشائعة في كل أنحاء العالم أن صب الماء تعويذة فعالة للمطر.[٤٥] ونفهم من

هذا أن الشعيرة لاتستمد مضمونها من التشريع؛ والحقيقة أنها لاتمت لمجال الدين بأية صلة، بل تندرج ضمن أعمال السحر التى تستدر العطف ويعتقد فيها أن الظواهر الطبيعية تنتج عن محاكاتها على نطاق ضيق. وفى بعض أشكال هذه الأعمال السحرية كانت تتم محاكاة الرعد والمطر؛[٤٦] وربما أمكن تفسير نفخ الأبواق بالمعبد فى هذا الضوء.

وأقرب مثال لصب الماء فى عيد المظالّ نجده فى طقوس الحيرة كما ورد وصفها عند لوسيان.[٤٧] فكان يجتمع حشد كبير من الأتباع مرتين كل سنة بالمعبد وفى أيديهم ماء من «البحر» (أى الفرات[٤٨]) ويصبونه فى المعبد فينساب فى شق فى أرضه يروى فى التراث أنه هو الذى امتص ماء الطوفان، وبالتالى أقيم عليه حرم تؤدى به الصلوات فى ذكرى الحادثة.[٤٩]

ولايعتبر الزيت قربانا فى الطقوس العبرانية، ولكن إذا استخدم فى القداس فلترطيب القربان النباتى وإثرائه. ولعل العادة القديمة لصب الزيت على الأحجار المقدسة[٥٠] ظلت باقية ببيت إيل على أساس السابقة التى استنها يعقوب؛ وحتى فى القرن الرابع الميلادى نجد حاج بوردو يتحدث عن شئ كهذا بأورشليم؛ ولكن بما أن الزيت وحده لم يكن يعتبر طعاما فإن المثال الطبيعى لهذه الشعيرة نجده فى مراهم الشعر والجلد. فكان استعمال المراهم ترفا يليق بالأعياد والاحتفالات حيث كان الناس يرتدون أبهى حللهم ويمرحون؛ وقد يستنتج من المزامير (٤٥/ ٨) مقارنة بما ورد بسفر أشعياء (٦١/ ٤) أن دهن الملوك فى حفلات تتويجهم كانت جزءا من الاحتفال بتزيينهم بأبهى الثياب والزينات التى تليق بمكانتهم فى يوم فرحهم (انظر نشيد الأنشاد ٣/ ١١). وكان

دهن رأس الضيف من مظاهرِ إكرامه ودليلا على الحفاوة به؛ وكان تتمة لما يليق بالعيد من زينة. ولهذا كان الحجر المقدس أو الصنم البدائى الذى وصفه باوسانياس (١٠، ٢٤) يُصب عليه الزيت يوميا وكان يتم تتويجه بالصوف فى كل عيد. وقد رأينا أن الساميين فى كل عيد من أعيادهم كانوا يكسون سواريهم المقدسة، وكانوا يلبسون أصنامهم الثياب أيضا.[٥١] وبهذا يصبح الدهان بالزيت أمرا طبيعيا تماما؛ وفى المدينة فى أواخر عهود الوثنية نجد رجلا يغسل صنمه المنزلى ثم دهنه بالزيت بعد أن شوهه المسلمون.[٥٢] ولكن بصرف النظر عن ذلك، كانت لعملية دهن الرمز المقدس فى حد ذاتها أهمية دينية. فاللفظ العبرى الذى يعنى «أن يدهن» (مَشَح) معناه فى الأصل المسح باليد وكان يستخدم لدهن المرهم على الجلد. من ثم فإن عملية دهن الرمز المقدس كانت ترتبط بالنمط الأبسط من التقديس الذى كان شائعا فى الجزيرة العربية حيث كان الناس يتمسحون بالصنم. وفى القسَم الذى ورد وصفه عند ابن هشام (ص٨٥) غمس أطراف القسَم أيديهم فى المرهم ثم مسحوها بالكعبة. وسنتطرق للمصدر الأساسى لاستخدام المراهم فى الدين من حين لآخر ضمن مناقشتنا للقرابين الحيوانية.

يرتبط الاستخدام القربانى للدم كما سنرى فيما بعد بسلسلة من الأفكار الدينية الشديدة الأهمية على أساس مفهوم أن الدم هو مكمن الروح. إلا أن تقديم الدم على المذبح يقوم على تصور أن الإله يشربه. وإذا نحينا جانبا ما ورد بالمزامير (٥٠/ ١٣) فإن الدليل المباشر على ذلك ضعيف الى حد ما فيما يتعلق بالساميين؛ والمرجع المعتاد فى ذلك هو ابن ميمون الذى يصرح بأن الصابئة كانوا يعتبرون الدم غذاء الآلهة. وشاهد محدث كهذا لن تكون لشهادته قيمة كبيرة

إن لم يكن هناك من يؤيده، إلا أن التصريح الوارد بالمزمور لايمكن أن يكون مجازيا، ونفس هذه العقيدة نجدها عند الشعوب الأولى فى كل أرجاء العالم.[٥٣] كما أن هذا القربان لايمثل استثناء للقاعدة التى تقول إن قرابين الآلهة كانت تتكون من طعام البشر، فكثير من البدائيين كانوا يشربون الدم الطازج طلبا للصحة ويعتبرونه طعاما شهيا.[٥٤]

وكان العرب حتى ظهور الإسلام يشربون الدم المستمد من عروق الجمل الحى فى أوقات المجاعة وربما فى غيرها أيضا.[٥٥] وسنرى فى الوقت نفسه أن دم القرابين الذى يحوى الروح تحول بالتدريج الى شئ أقدس من أن يشرب وأنه كان يوهب بأكمله للإله على المذبح فى معظم القرابين. وبما أن ذبح الحيوانات الأليفة للطعام كان فى الأصل يتم تقربا سواء عند العرب أو عند العبرانيين، فقد أدى هذا الى عدم استخدام الدم ضمن الأطعمة المعتادة؛ وحتى حين لم يعد الذبح يتخذ صفة القرابين ظل هناك اعتقاد بضرورة ذبح الذبيحة باسم إله وإراقة دمها على الأرض.[٥٦]

وسرعان ماأدى هذا الى حظر تام لشرب الدم عند العبرانيين؛ أما عند العرب فلم يصبح الحظر مطلقا إلا بعد ظهور الإسلام.[٥٧]

ويبدو أن فكرة عدم حصول الآلهة إلا على الأجزاء السائلة من الذبيحة تنم عن تعديل طرأ على المفهوم الحسى لطبيعة الآلهة. ونرى من جانبنا أن الاتجاه الذى اتخذه هذا التعديل يمكن الحكم عليه بمقارنة قرابين الآلهة بالتقدمات التى توهب للميت. فالعفاريت فى الأوديسا[٥٨] تشرب دم القرابين بشراهة وكان الدم المتخثر من التقدمات الإغريقية المقدمة للأبطال. والموتى عند العرب أيضا

يشعرون بالعطش لابالجوع؛ فكان يُصب علىَ قبورهم الماء والخمر.[٥٩] فالعطش أرق من الجوع، وبالتالى فهو أنسب للأرواح التى تحررت من أجسادها، كما يلجأ العبرانيون وغيرهم من الشعوب الى اتخاذ العطش لاالجوع مجازا عن أشواق الروح ورغبات النفس. من ثمّ يبدو أن فكرة أن الآلهة تشرب ولاتأكل توحى بضرورة تصورها على أن لها طبيعة أقل حسية من البشر.

وهناك خطوة أخرى فى نفس الاتجاه ترتبط بالتعرف على قرابين النار؛ فمع أن هناك أسبابا تبرر الاعتقاد بأن عملية حرق لحم الذبيحة أو دهنها ترجع الى منحى فكرى مختلف (كما سنرى من حين لآخر)، وتوافقت شعيرة الحرق تلقائيا مع فكرة أن اللحم المحروق هو قربان طعام تسامى وتحول الى دخان له رائحة وأن الآلهة تستمتع برائحة القربان لا بمادته. وتشبيه التقدمات التى توهب للموتى هنا أيضا يساعدنا على فهم وجهة النظر؛ فكانت فكرة أن الموتى لايستفيدون من الهبات التى تدفن معهم مالم يتم تحويلها الى إثير عن طريق الحرق جديدة على الإغريق فى القرن السابع قبل الميلاد، وهو مانستدل عليه من قصة برياندر وميليسا.[٦٠] وهناك فكرة مماثلة تبدو وقد ارتبطت بعادة التقرب بالنار وربما أضيفت فى وقت مبكر الى فكرة أن الآلهة باعتبارها كائنات إثيرية تعيش فى الهواء فيتصاعد اليها دخان القربان فى سحابات شهية. لذا فانتشار قرابين النار عند الساميين المستقرين وتفسيرها على أنها تقدمات من دخان شهى تنم عن ثبات مفهوم طبيعة الآلهة، فعلى الرغم من أنه لم يكن مفهوما روحيا خالصا إلا أنه كان على الأقل تجرد من الحسية التامة.

٣. إن التفرقة بين القرابين التى توهب كلها للإله وتلك التى يقتسمها الإله

وعابده تتطلب قدراً من الحرص فى تناولها. ففى النمط المتأخر للطقوس الدينية العبرانية التى أقرها التشريع اللاوى نجد التفرقة واضحة تماما. فالى النوع الأول تنتمى التقدمات النباتية («مينحا» فى العبرية) التى كانت توهب للكهنة طالما أنها لم تحرق على المذبح، ومن بين القرابين الحيوانية تنتمى اليه تقدمات الخطيئة والتقدمات المحروقة أو المحرَقات. ومعظم تقدمات الخطيئة لم يكن من المحرَقات، بل كان الجزء الذى لايحرق من اللحم يذهب للكهنة. والى النوع الآخر تنتمى الذبائح (زيباحيم أو شيلاميم، عاموس ٥/ ٢٢) أى كل القرابين والنذور والتقدمات الحرة العادية التى كان نصيب الإله منها هو الدم وشحم الأحشاء، أما بقية الجثة (التى كانت تدفع عنها رسوم معينة للكهنة القائمين على القداس) فكانت تترك للعابد لكى يقيم بها وليمة اجتماعية.[٦١] وفى الحكم على نطاق هذين النوعين من القرابين وعلى معناهما، فمن الأصلح أن نقصر اهتمامنا على أبسط أنماط التقدمات وأكثرها شيوعا. ففى أواخر عهد مملكة يهوذا وبعد السبى بفترة كانت بعض القرابين والمحرَقات قد اكتسبت مكانة لم تكن لها فى العصور القديمة. فتقدمة الخطيئة فى التشريع اللاوى لم تكن معروفة فى التاريخ القديم؛ والوظيفة التكفيرية للقربان لاتقتصر على نوعية محددة من التقدمات، بل تشمل كل القرابين.[٦٢] والمُحرَقة مع قدمها لم تكن نمطا شائعا من القرابين فى العصور القديمة، وفيما عدا فى الأعياد العامة الكبرى وفى ارتباط وثيق بالذبائح لم تكن تقدم إلا فى مناسبات محدودة للغاية. وقد أدت المحن التى سبقت نهاية استقلال العبرانيين بالناس الى البحث عن معانٍ دينية استثنائية لاستعادة عطف إله يبدو وقد أدار ظهره لشعبه. لذا فقد أصبحت الطقوس

والمُحرَقات المكلفة أكثر شيوعا، وبعد إلغاء المرتفعات المحلية زاد التأكيد على هذه المكانة الجديدة مع تدهور الأنماط الشائعة من القرابين. ولما كانت لكل جماعة محلية مرتفعها الخاص بها كانت القاعدة أن كل ذبيحة تذبح للطعام يجب تقديمها على المذبح، وكل طعام يحتوى على اللحم كان يتخذ طابع القربان.[٦٣] ونظرا لأن الناس كانوا فى العادة يعيشون على الخبز والفاكهة واللبن ولايأكلون اللحم إلا فى الأعياد، فقد كان من اليسير عليهم مراعاة هذه القاعدة طالما ظلت الأقداس المحلية قائمة. ولكن حين لم يبق هناك مذبح إلا بأورشليم لم يعد من الممكن الاحتفاظ بطابع الذبح والقربان، وبالتالى فإن تشريع التثنية يحل للناس ذبح الحيوانات الأليفة وأكلها فى كل مكان شريطة أن «يُسفك» دمها – وهو نصيب الإله قديما – على الأرض.[٦٤] وحين ظهر هذا التشريع الجديد توقف الناس عن اعتبار أكل اللحم عملا مقدسا، ومع أن الطابع الدينى الخالص للطعام كان لايزال يراعى بأورشليم فى الأعياد الكبرى، إلا أن الولائم القربانية فقدت كثيرا من مكانتها القديمة وأصبحت للمُحرَقة سمة أشد قداسة من الذبيحة حيث كان الناس يطعمون ويشربون كما يفعلون فى ديارهم.

كان الأمر فى العصور القديمة مختلفا تماما، فلم تكن الذبيحة أكثر شيوعا من المُحرَقة وحسب، بل كانت أيضا أكثر ارتباطا بالأفكار والأحاسيس الدينية السائدة عند العبرانيين. والدليل على هذه المسألة حاسم فى الكتابات القديمة؛ وكانت 'زيبَح' (الذبيحة) و 'مينحا' (التقدمة)، وهما القرابين التى تذبح لإقامة وليمة دينية، والتقدمات النباتية المقدمة على المذبح تشكل مجموع الممارسات الدينية العادية عند العبرانيين القدماء، ولابد لنا أن نسعى لفهم هذه الطقوس

العادية قبل أن نخوض فى المشكلة الأصعب وهى الأنماط الأستثنائية للقربان.

والآن إذا نحينا المُحرّقات جانبا يتضح أن التفرقة فى الطقوس اللاوية بين التقدمات التى يقتسمها العابد مع إلهه والتقدمات التى كانت توهب كلها للإله وتستهلك على المذبح أو يحصل عليها الكهنة تتفق مع التفرقة بين التقدمات الحيوانية والنباتية. فكان يتم تقديم الذبيحة على المذبح، إلا أن الجزء الأعظم من لحمها كان يرد للعابد ليأكله طبقا لقواعد خاصة. فلم يكن ليأكلها إلا من كان طاهرا، أى من تأهل للمثول فى حضرة الإله؛ وإذا لم يتم استهلاك الطعام فى نفس اليوم أو فى خلال يومين فى بعض الحالات كان لابد من حرق بقيته.[٦٥] والمقصود من هذه التشريعات التأكيد على أن اللحم ليس عاديا، بل مقدسا[٦٦] وأن عملية تناوله هى جزء من القداس ولابد من إتمامها قبل الخروج من الحرم.[٦٧] إذن فالذبيحة (زيبَح) لم تكن مجرد تقدمة يضن فيها الإنسان بالتنازل عن الذبيحة كلها لإلهه. بل كانت الأهمية المحورية للشعيرة تكمن فى عملية التواصل بين الإله والإنسان حيث يحل للعابد أن يأكل من نفس اللحم المقدس الذى يوضع جزء منه على المذبح باعتباره «طعام الإله». أما فى التقدمة (مينحا)، فلاشئ من هذا يحدث؛ فالقربان المقدس يرده الإله كاملا، يتم دور العابد فى القداس بمجرد أن يتقدم بقربانه. موجز القول إن الذبيحة (زيبَح) هى عملية تواصل بين الإله وأتباعه، فى حين أن التقدمة (مينحا) لم تكن إلا هبة كما يدل اسمها.

ولايمكن الجزم بأن الفارق كما جاء فى التشريع اللاوى كان يراعى قبل السبى فى كل حالات التقدمات النباتية. والاحتمال أنه لم يكن يراعى، إذ أننا

نجد فى معظم الديانات القديمة أن التقدمات النباتية كانت تقبل فى بعض الحالات بديلا عن القرابين الحيوانية، وبهذا فإن الفارق بين نوعى التقدمة يتلاشى تدريجيا.[٦٨] إلا أنه لابد فى هذا الصدد من إضفاء وزن كبير على العرف الكهنوتى الذى يمثل أساس التشريع اللاوى. وكان من المستبعد أن يقوم الكهنة بابتكار فارق من النوع الذى وصفناه، وهناك فى الحقيقة دليل قوى على أنهم لم يبتكروه من عندهم. فمما لاشك فيه أن المصدر العادى للتقدمة (مينحا) فى العصور القديمة هو تقدمة أبكار الثمار - أى تقدمة نسبة ضئيلة لكنها منتقاة من الناتج السنوى للأرض، وهو فى الحقيقة التقدمة النباتية الوحيدة التى شرعت فى أقدم التشريعات.[٦٩] وكانت أبكار الثمار دائما هبة تقدم للإله كاملة فى حرمه. فكان الفلاح يحضرها فى سلة ويضعها على المذبح،[٧٠] وطالما أنها لم تحرق بالفعل على المذبح فقد كانت توهب للكهنة[٧١] - لا للخادم مكافأة له على خدماته، بل للكهنة ككل باعتبارهم أهل الحرم.[٧٢]

كانت تقدمة أبكار الثمار عند العبرانيين وعند غيرهم من سائر الشعوب الزراعية يرتبط بفكرة أنه لايحل للمرء أن يأكل من الثمار الجديدة إلا بعد أن يحصل الإله على نصيبه منها.[٧٣] فالتقدمة تجعل المحصول كله طعاما حلالا، لكنه لايجعله مقدسا؛ فلا يكتسب القدسية منه إلا النسبة الضئيلة التى تقدم على المذبح، أما الخزين المتبقى فيأكل منه الأطهار والأنجاس على السواء طوال العام. من ثم فهذا شئ مختلف كل الاختلاف عن القدسية التى تكتسبها القرابين الحيوانية، فلحمها كله مقدس ولايطعم منه إلا كان طاهرا.[٧٤]

وكانت كل الذبائح عند بنى إسرائيل القدامى قرابين،[٧٥] وما كان لإنسان أن

يأكل لحم بقر أو ضأنا إلا ضمن شعيرة دينية، أما النبات فلم تكن له صفة القداسة؛ فما أن يتلقى الرب نصيبه من أبكار الثمار يصبح الخزين المحلى كله مشاعا. لذا فإن الفارق بين الطعام الحيوانى والنباتى كان واضحا، ومع أن الخبز كان يؤتى به للحرم لكى يؤكل مع الذبائح إلا أنه لم يكن له نفس المغزى الدينى الذى كان للحم المقدس. ويتبين من سفر عاموس (٤/ ٤) أن العادة فى شمال إسرائيل جرت على وضع جزء من قوت العابد من الخبز المختمر العادى على المذبح مع اللحم القربانى، وكانت هذه العادة طبيعية؛ إذ ليس هناك مايبرر ألا تكون للوليمة القربانية نفس المرفقات التى تكون لطعام الإنسان. ولكن ليس ثم مايدل على أن هذه التقدمة كانت تضفى قدسية على نصيب العابد من الخبز فيصير خبزا مقدسا. والخبز المقدس الوحيد الذى نقرأ عنه هو ذلك الذى ينتمى للكهنة لا للمانح.[٧٦] وأقراص الخبز العادى فى سفر اللاويين ١٤ والعدد ٦/ ١٥ تقدم للكاهن ولاتوضع على المذبح، لكنها تتميز عن التقدمة (مينحا). ولم يكن للكهنة فى العصور القديمة نصيب للمذبح من هذا النوع. فلم يكن لهم إلا أبكار الثمار وقطعة من لحم القربان،[٧٧] وهو ماقد يفترض على أساسه أن عادة تقدمة الخبز مع الذبيحة لم تكن بدائية. ويتضح أن عاموس يوردها بقدر من الدهشة باعتبارها شيئا غير مألوف فى الطقوس اليهودية. ولم يكن من الممكن لوليمة قربانية أن تتكون من الخبز وحده بأى حال من الأحوال. فمن المسلم به طوال عهود التاريخ القديم أن الوليمة الدينية تحتوى بالضرورة على ذبيحة.[٧٨]

يتضح من ذلك أن التفرقة هاهنا كانت بين التقدمات النباتية، والفكرة

الأساسية فيها أنها هبة تقدم للإله، والقرابين الحيوانية وتهدف الى التواصل بين الإله وأتباعه؛ وهى تفرقة تستحق التتبع بمزيد من التفصيل فى محاضرة أخرى.

*

هوامش

[1] تنتمى تفاصيل قواعد الطقوس فى أسفار موسى الخمسة الى وثيقة مابعد السبى التى تعرف «بالتشريع الكهنوتى» والذى تم اتخاذه تشريعا لديانة بنى إسرائيل بعد حركة عزرا الإصلاحية (٤٤٤ ق. م.). وينتمى الى التشريع الكهنوتى سفر اللاويين والأجزاء المتماثلة من الأسفار القريبة منه، ومنها الخروج ٢٥-٣١، ٣٥-٤٠؛ العدد ١-١٠، ١٥-١٩، ٢٥-٣٦ (باستثناءات قليلة). وترتبط بالتشريع رواية عن التاريخ المقدس منذ آدم وحتى يشوع، وهناك مادة دينية وجدت فى الأجزاء التاريخية من الكتاب وخاصة فى الخروج ١٢ حيث يعد تشريع الفصح كهنوتى فى المقام الأول ويمثل طقوس مابعد السبى. أما تشريعات سفر التثنية (ق٧ ق. م.) والتشريعات الأقدم بسفر الخروج (الإصحاحات ٢٠-٢٣، ٣٤) ليس بها الكثير عن قواعد الطقوس الدينية التى كانت فى العصور القديمة مسائل تتعلق بالتراث الكهنوتى ولاينص عليها سفر تشريعى. ولابد من إلقاء نظرة متأنية على ترتيب الأجزاء المتعددة لأسفار موسى الخمسة وتواريخها فى الدراسة التاريخية لديانة العبرانيين. للقراء الذين يعتبر هذا الموضوع جديدا عليهم ينبغى الرجوع الى كتاب Prolegomena للهاوزن (الترجمة الانجليزية له أعدها ايدن عام ١٨٨٣)؛ مقالة «Pentateuch» بدائرة المعارف البريطانية، الطبعة التاسعة؛ وكتابنا بعنوان «Old Testament in the Jewish Church» (ط٢، ١٨٩٢)؛ «Introduction» للأستاذ دراير.

[2] انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. ii. وتحديد العبرانيين لأنواع الذبائح

يمكن مقارنته بمايقدم على الموائد القرطاجية من مال يدفع للكهنة لمختلف أنواع القرابين (.CIS Nos. 165, 164) إلا أن المعلومات فى هذا الصدد على درجة من الندرة تجعل من الصعب الإفادة منها.

3*CIS*. Nos. 165, 167.

4*Dea Syria*, liv.

5Lucian, *ut sup*. (Syrians); Sozomen, vi. 38 (all Saracens).

6Well. p. 112; الحارث ٦٩؛ لسان ٦، ٢١١ ؛ وسبب هذا التشريع وبعض الاستثناءات سيتضح فى الخاتمة.

٧اللاويين ١/ ١٤؛ ١٢/ ٦، ٨؛ ١٤/ ٢٢؛ ١٥/ ٢٩؛ العدد ٦/ ١٠ . ويتحدث نفس السفر عن عصفورين أحدهما يذبح ويستخدم دمه ضمن طقوس تطهير مريض البرص أو البيت الذى يصاب بالبرص (اللاويين ١٤/ ٤ ومابعدها، ٤٩ ومابعدها). كما أن اليمام والحمام نجده فى احتفالات العهد قديما (التكوين ١٥/ ٩ ومابعدها). أما عدم استخدام العبرانيين للحمام فى أية قرابين عادية فلايمكن أن ينفصل فى أصله عن السمة التقديسية التى تضفى على هذا الطائر فى ديانة الساميين الوثنيين. فلم يكن السريان يأكلون الحمام وكانت مجرد ملامسته تجعل الإنسان نجسا لمدة يوم (.Dea Syria, liv). وفى فلسطين أيضا كان الحمام مقدسا عند الفينيقيين والفلسطينيين، وعلى هذه العقيدة بنى الاتهام اليهودى ضد السامريين بأنهم كانوا يعبدون الحمام (انظر Bochart, *Hierozoicon*, II. i. 1). بل إن الحمام المقدس الذى لايحل إيذاؤه موجود حتى بمكة. وفى عهود التحليل كان الحمام من الطيور «الطاهرة» عند العبرانيين بالطبع، ولكن من الغريب أننا لانقرأ شيئا عن حلية أكل لحمه فى العهد القديم - ولا حتى فى سفر الملوك الأول ٥/ ٢ ومابعدها - مع أنه من الأطعمة الشائعة فى كل أنحاء الشرق.

٨انظر المحاضرة الثامنة.

٩انظر ميخا ٦/ ٧ واللاويين ٢/ ١ ومابعدها.

١٠المزامير ١٠٤/ ١٤ ومابعدها.

١١يمكن تفسير لفظ «بلل» في نقوش (*CIS*. No. 165) فى ضوء سفر اللاويين (٧/ ١٠) على أنها خبز أو طعام «ملتوت بزيت».

١٢اللاويين ٢/ ١٣.

١٣القضاة ٩/ ١٣.

١٤العدد ١٥/ ٥.

١٥للاطلاع على بعض الاستثناءات انظر Aesch., *Eum*. 107; Soph., *Oed. Col*. 100 (عن قرابين الإغريق للآلهة والحوريات)؛ و Athen. xv. 48 (عن قرابين الشمس فى إيميسا).

16Well. p. 111 *sq*.; *CIS*. No. 165; No. 167.

١٧لم يكن تحريم التقرب بالخمائر على المذبح يراعى عند بنى إسرائيل الشماليين فى كل أنواع قرابينهم (عاموس ٤/ ٥)، كما نجد آثارا لمزيد من التحرر فى هذا الصدد فى سفر اللاويين ٧/ ١٣، ٢٣/ ١٧. ومن الغريب أن يحلل النبيذ فى القرابين وتحرم الخمائر، إذ يعد الخمير من نواتج التخمر، والخبز المختمر والنبيذ بالنسبة للبدو من الرفاهيات الأجنبية (الخمر والخمير، الأغانى، ج١٩، ص٢٥)، حتى أن كليهما كانا نادرين فى أقدم أنماط القرابين العبرانية. لذا فإن استمرار تحريم الخمير فى القرابين بعد تحليل النبيذ لايمكن اعتباره مجرد تحفظ دينى، بل لابد أن كانت له أهمية أكبر من ذلك. وربما كان تحريم الخمير فى أقدم أشكاله لم يكن يسرى إلا على عيد الفصح الذى تشير اليه الفقرة ٢٥ من الإصحاح ٣٤ من سفر الخروج. ويرتبط تحريم الخمير فى هذا السياق بتشريع عدم ترك الدهن واللحم حتى الصباح. إذ سنصادف من حين لآخر أن هناك تشريعا مماثلا يسرى على بعض قرابين العرب فيما يشبه عيد الفصح، حيث كانت تؤكل نيئة تماما قبل شروق الشمس. وكانت الفكرة فى هذه الحالة أن فعالية القربان تكمن فى اللحم الحى للذبيحة ودمها. لذا كان لابد من تجنب الفساد، والعلاقة بين التخمر والفساد لاتحتاج الى

إيضاح.

والتشريع الإيجابي الوحيد بتحريم استخدام اللبن في القرابين هو الذي ورد بسفر الخروج (٢٣/ ١٩؛ ٣٤/ ٢٦): «لاتطبخ جديا بلبن أمه». ولبن الأم هو لبن الماعز وهو الذي كان شائع الاستخدام (الأمثال ٢٧/ ٢٧)، ولايزال اللبن «المطبوخ» باللبن من الأطعمة الشائعة بالجزيرة العربية؛ ويدل سياق فقرات سفر الخروج على وجود نوع قديم من القرابين تشير اليه الفقرات؛ انظر القضاة ٦/ ١٩ حيث نجد حرق الفطير واللحم. ومن الواضح أن القربان الملتوت في اللبن المختمر يعتبر من الخمير؛ إلا أن هذا لايصل الى جذور الموضوع. فكثير من الشعوب البدائية كانت تعتبر اللبن كالدم، ومن ثم فإن أكل «جدى مطبوخ فى لبن أمه» يوازى أكل الشئ بدمه ومحرم على العبرانيين مع غيره من القرابين الدموية الخاصة بالوثنيين.

١٨ اللاويين ٢/ ١١.

19*CIS*. No. 166.

٢٠ ومصطلح «هيلوليم» الذى ينطبق بسفر اللاويين (١٩/ ٢٤) على الثمرة المقدسة التى تحملها شجرة جديدة فى ستها الرابعة تنطبق فى سفر القضاة (٩/ ٢٧) على وليمة قطف الكروم بالحرم. وكان قربان الثمار القرطاجي يتكون من غصن فاكهة يشبه الـ «إتروج» فى عيد المظالّ اليهودى الحديث. وقد قُدر استخدام «ثمار بهيجة» فى هذا العيد فى سفر اللاويين ٢٣/ ٤٠، إلا أن مصيرها لم يتحدد. ومع أن النقش الذى يتناول هذه الشعيرة فى قرطاج ممزق يبدو أن الثمار كانت تقدم فى المذبح إذ يرد ذكر البخور معها؛ ولاشك أن هذا هو المعنى الأصلى للشعيرة العبرانية أيضا. انظر «أقراص الزبيب» فى هوشع ٣/ ١ التى يدل السياق على ارتباطها بعبادة البعليم.

21*CIS*. No. 165, 167. ولفظ «عر» فى السياق لايمكن أن تعنى «فريسة» بل لابد أن تؤخذ بمعنى طعام الحبوب كما فى يشوع ٩/ ١١ ومابعدها، وهو «الزاد» المألوف لدى الشعوب الزراعية.

٢٢انظر الروايات القديمة وقارنها بما ورد لدى دوتى (Doughty, i. 325 *sq*). وعبارة فرينكل (Fränkel, *Fremdwörter*, p. 31) التى يقول فيها إن العرب كانوا يعيشون على اللحم تقلل من أهمية اللبن كغذاء عند كل القبائل الرعوية، ولابد من إدراك أن اللحم المقصود هنا هو لحم فرائس الصيد. والشواهد على هذه المسألة واضحة؛ وبناء على العبارات الصريحة التى وردت لدى آخرين لابد من تفسير العبارات الغامضة التى وردت لدى ديوبورس (١٩. ٩٤. ٩) وأجاتاركيدس عن الغذاء القديم عند الأنباط: «كان الغذاء الذى يحصلون عليه من قطعانهم» هو اللبن فى المقام الأول. ومن قبائل العرب من لم يكن لديهم قطعان وكانوا يعتمدون على الصيد اعتمادا تاما.

٢٣التكوين ٢٧/ ٧.

٢٤اللاويين ٢/ ٣؛ ٥/ ١١؛ ٦/ ١٦.

٢٥ ياقوت؛ Wellh. p. 58 *sq.*

٢٦الإلياذة، ٩، ٥٣١.

27*αριοφαοδ, ταυροφαοδ, Διονυσοδ ϖμηστηδ.*

28Herod. i. 181, 183; Diod. Sic. ii. 9. 7.

٢٩والقصة طالما أن لها أساس غيبى ربما كانت مستمدة من المعتقدات المصرية؛ إلا أن مصر وبابل كانتا متشابهتين فى هذا الصدد؛ هيرودوت، ١، ١٨٢.

٣٠لعل هذا ينطبق أيضا على سائر القرابين العربية، ومنها القمح والشعير المقدم للخُلَصة (الأزرقى، ص٧٨). وكما كان الحمام طائرا مقدسا بمكة فإن لقب «مُطعِم الطير» الذى كان يطلق على الصنم المقام بالمروة (نفس المصدر) يبدو كإشارة الى القرابين المماثلة وليس الى الذبائح التى تترك أمام الإله. ولعل الصنم المصنوع من الحيس، أى من كتلة من العجوة المعجونة بالزبد واللبن الرائب والذى التهمه ابن حنيفة فى زمن المجاعة (انظر تحقيق؛ وست لابن قتيبة ص٢٩٩؛ والبيرونى ص٢١٠) كان ينتمى الى النوعية المنتشرة من قرابين الحبوب التى كانت

أصنام بدائية ويتم التهامها فى طقوس سرية (Liebrecht, *Zur* تشكّل على هيئة
Volkskunde, p. 436; *ZDMG*. xxx. 539).

31*Leb. Moh*. iii. 457.

٣٢انظر المحاضرة الرابعة. ولقب «مُطعِم الطير» الإلهى ليس إلا مثالا واحدا؛ وهناك أيضا رواية الهمدانى عن قرابين ساويد (*Supra*, 177).

33Strabo, xvii. 1. 39 *sq*. (p. 812).

34Pausanias, ii. 9. 7. والعقلانية المتأخرة التى حولت الإله الذئب الى قاتل للذئاب غيرت القصة أيضا وروت أن اللحم كان يسمم بأمر من الإله بأوراق شجرة ظل جذعها باقيا داخل المعبد فيما يشبه خلنجة بيبلوس.

٣٥ انظر Kinship, pp. 192, 309; Nöldeke, *ZDMG*. 1886, p. 186.؛ ولمزيد من المعلومات عن الإله النسر عند الحميريين انظر *ZDMG*. xxix. 600.

٣٦ابن هشام، ص١٠٠؛ الطبرى، ١، ١٠٧٨.

٣٧ودليل نيلوس له أهمية بالغة فى هذا السياق؛ فالفاصل بين عصره وعصر أقدم المواريث المحلية لم يكن كافيا بدرجة تسمح بتطور نسق من القرابين يستغنى فيه عن المائدة القربانية؛ *Infra*, p. 338.

38Wellhausen, p. 94 *sq*. لإكمال التوازى بين قرابين الفصح وقرابين رجب، يحاول المهاوزن الربط بين عتاير رجب والتقرب بباكورة نسل الماشية. ويفرق التقليديون كالبخارى (ج٦، ص٢٠٧، فى أواخر *كتاب العقيقة*) بين «الفَرَع» و «العتيرة»، إلا أن الفارق بينهما ليس حاسما. فلفظ «فَرَع» فى المعاجم لايقتصر على باكورة نسل الماشية التى يتم ذبحها قربانا ولحمها لايزال كالصمغ (لسان العرب، ١٠، ١٢٠)، بل يطلق أيضا على التقرب بحيوان واحد من مئة. فى حين أن لسان العرب (٦، ٢١٠) يعرف العتيرة بأنها «أول مايُنتج» ويتم ذبحه قربانا للآلهة. وإذا قبلنا هذه العبارة دون تحفظ وبنفس اللبس المحيط بالموضوع عند العرب اللاحقين فإنها

تقدم الدليل الذى يبحث عنه فلهاوزن.

39Wellh. p. 115; انظر الأبيات التى يستشهد بها ص١٦، ٥٦؛ وللاطلاع على المقارنات الشعرية انظر ابن هشام، ٥٣٤.

40Ecclus. l. 15; Jos. *Antt.* iii. 9. 4. ويتم الاستشهاد فى بعض الحالات بالفقرة ٧ من الإصحاح ١٥ من سفر العدد للتدليل على أن الخمر فى العصور القديمة كان يراق على لحم الذبيحة، إلا أن الفقرة ٧ من الإصحاح ٢٨ من نفس السفر تناقض هذا التفسير.

٤١يرد مصطلح *αιμα βοτρυων* بأساطير صور عن اختراع الخمر (Ach. Tatius, ii. 2)، وربما كان ترجمة لعبارة فينيقية قديمة.

42*Kinship*, p. 261 *sq.*; Wellh. p. 121.

٤٣إرميا ١٩/١٣؛ ٣٢/٢٩؛ ٤٤/١٧، ١٨. عن هذه العبادة التى كانت تمارس على أسطح البيوت انظر ماذكره سترابو (١٦، ٤، ٢٦) عن القرابين المسكوبة والبخور اليومى الذى كان الأنباط يقدمونه للشمس عند مذابح كانت تقام على أسطح البيوت. وكان لابد من آداء طقوس القرابين فى وجود الإله (انظر Nilus, pp. 30, 117)، وإذا كانت الشمس أو «ملكة السماء» تُعبد كان لابد من اختيار مكان مكشوف على السماء.

٤٤انظر *Succa*, iv. 9; Lightfoot on John vii. 37; Reland, *Ant. Heb.* p. 448 *sq.* وكان يتم سكب الماء فى مجرى خاص فى المذبح.

٤٥يورد فريزر (Frazer) أمثلة عديدة على ذلك فى كتابه (*Golden Bough*, i. 13 *sqq.*) وقد أضيف إليها «سكب الماء» السنوى بإصفهان (البيرونى، ص٢٢٨ ومابعدها؛ القزوينى، ١، ٨٤).

46Frazer, *ut supra*; وهى تعويذة عربية شديدة الغرابة للمطر كانت الماشية (أو ربما الظباء) تساق الى الجبال وقد ربطت على ذيولها جمرات نار فيما يبدو وكأنه محاكاة للرعد. انظر فلهاوزن ص ١٥٧؛ لسان العرب، ٥، ١٤٠؛ راغب، ١، ٩٤.

47Dea Syria, 13. ورد تلميح عـن نفس هذه الشعيـرة لدى ميليـتو فى كتاب كيوريتن (Melito in Cureton, *Spic. Syr*. p. 25).

٤٨ كان سكان مابين النهرين يسـمون الفرات «البحر» (Philostratus, *Vita Apollonii*, i. 20).

٤٩ لشعيـرة سكب الماء فى الشق مايوازيهـا فى الطقوس الحديثـة عند عين الماء خارج بوابات صور حيث يتـعكر الماء ويصطبغ باللون الأحمر فى الخـريف، فيحتـشد الأهالى ويقيمـون عيدا كبيـرا ويردون اليه صفـاءه بسكب إناء من ماء البحر فى منـبعه (Volney, *État pol. de la Syrie*, chap. viii.; Mariti, ii. 269). ويقام الاحـتفال هاهنـا فى أواخر موسم الجـفاف حيث يقل منسـوب الماء. والقاعـدة أن سكب الماء فى العقائد الغـيبيـة المبكرة كمـا سبق أن رأينا يعتبر من أعمال السـحر طلبا للمطر، وربما كانت شعيرة الحيرة تهدف فى حقيقتها الى استجلاب المطر.

٥٠ التكوين ٢٨/ ١٨؛ ٣٥/ ١٤.

٥١ حزقيال ١٦/ ١٨.

٥٢ ابن هشام ص٣٠٣.

٥٣ انظر Tylor, *Primitive Culture*, ii. 346. والقصة التى يـرويها ياقوت (٢، ٨٨٢) عن العفريت الذى ظهر بمعبد ريام والذى تم تقديم آنية مـليئة بدماء الذبائح له فشرب منها يبدو أنها ترجع لأصل يهودى. وكان هذا العفـريت فى بعض الروايات يتخذ شكل كلب أسود (ابن هشام، ١٨).

٥٤ بالنسبة لأميريكا انظر Bancroft, *Native Races*, ii. 346؛ والدم الطازج فى أفريقيا كان يعـتبـر طعاما شـهيـا عند زنوج النيل الأبيض (Marno, *Reise*, p. 79)؛ وكان يشـربه محاربو قبائل الماسـاى (Thomson, p. 430)؛ ويؤكد عدد من الرحالة أن قبائل الجالالا تشربه. ودم الضوارى الخالص محرم عند قبائل الهوتينتوت على النساء وليس على الرجال؛ Kolben,

State of the Cape, i. 205. وفى الحالة الأخيرة نجد أن الدم طعام مقدس. للاطلاع على شرب الدم عند التتار انظر Yule, *Marco Polo*, i. 254. وحين لايستخدم الملح المعدنى للطعام يمثل شرب الدم عنصرا هاما كما يشير تومسون.

٥٥الميدانى، ٢، ١١٩؛ الحماسة، ص٦٤٥ البيت الأخير. وتقودنا بعض المصادر الى الشك فيما إذا كانت هذه الشعيرة قاصرة على أوقات المجاعة أم أن هذا النوع من الطعام كان يستخدم بصورة منتظمة وهو ماكان يحدث عند سكان الكهوف على الجانب الآخر من البحر الأحمر (Agatharchides, *Fr. Geog. Gr.* i. 153).

56Wellh. p. 114. كان العبيد فى أحد المخيمات العربية ينامون بجوار «الدم والروث» (الأغانى، ج٨، ص٧٤)؛ صموئيل الأول ٢/٨.

٥٧ لاندرى ما إذا كان تحريم دم الفريسة على العبرانيين قد تم قبل تشريع اللاويين (١٧/١٣) أم بعده؛ التثنية ١٢/١٦ يتسم بالغموض فى هذا الصدد. وهناك توافق بين الإسلام واليهودية فيما يتعلق بتحريم شرب الدم وأكل الميتة (اللاويين ١٧/ ١٥؛ ابن هشام ص٢٠٦).

٥٨فصل (١١)؛ انظر Pinder, *Ol.* i. 90.

59Wellhausen. p. 161.

60Herodotus, v. 92. Joannes Lydus, *Mens.* iii. 27 حيث يقال إن الهدف من حرق الموتى السيمو بالجسد والروح معا.

٦١ترجم لفظ «زيباحيم» فى التوراة الانجليزية الى sacrifices (قرابين)، وترجم لفظ «شيلاميم» الى peace-offerings. وترجمة اللفظ الأخير غير مقبولة، فلفظ «شيلاميم» يصعب فصله عن الفعل «شيلِم» (أن يدفع أو يؤدى فرضا، كالنذر مثلا). ولفظ «زيبَح» هو اللفظ الأعم، ويشمل (كنظيره العربىّ «ذِبح») كل الذبائح الحيوانية بغرض الغذاء، وهو مايتفق مع حقيقة أن كل الذبائح فى العصور القديمة كانت قرابين. وفى العصور اللاحقة حين توقف التطابق بين الذبح والقربان لم يعد لفظ «زيبَح» يصلح للدلالة على المصطلح الخاص بالطقوس

الدينية، وبالتالى أصبح اللفظ «شيلاميم» أكثر شيوعا منه فى الكتابات الأقدم.

والألفاظ الواردة على قوائم قرابين أهل قرطاجة والمقابلة للفظى «عالاه» و «زيبَح» هى «كلل» و «صوعيط». والأول هو اللفظ العبرى القديم «كليل» (التثنية ٣٣/ ١٠؛ وصموئيل الأول ٧/ ٩)، أما اللفظ الأخير فيتسم بالغموض فى التأصيل. وفى القرابين المحروقة عند أهل قرطاجة كان هناك وزن معين من لحم الذبيحة لايستهلك على المذبح على مايبدو، بل كان يقدم للكهنة (CIS. 165) كما هو الحال بالنسبة لتقدمة الخطيئة عند العبرانيين، وهو ماقد يعتبر تعديلا للمحرَقة. أما «شيلم كلل» التى نجدها مع «كلل» و «صوعيط» فى النقش ١٦٥ (وليس ١٦٧)فمن المستبعد أن تكون نوعا ثالثا من القرابين. ويعتبرها ناشرو مجموعة النقوش نوعا من المحرَقات، وهو مالايتفق مع المعنى العبرى للفظ «شيلم». وربما كان قربانا عاديا يصاحب المحرَقة.

٦٢«زيبَح» و «مينحا» صموئيل الأول ٣/ ١٤؛ ٢٦/ ١٩، والمزيد عن المُحرَقة فى ميخا ٦/ ٦، ٧.

٦٣هوشع ٩/ ٤.

٦٤التثنية ١٢/ ١٥، ١٦؛ اللاويين ١٧/ ١٠ ومابعدها. وكان شحم الأحشاء أيضا يحتفظ به للإله منذ أقدم العصور (صموئيل الأول ٢/ ١٦)، وبالتالى فقد كان أكله محرما (اللاويين ٣/ ١٧). ولم يمتد التحريم ليشمل الشحم الموزع على سائر أجزاء الذبيحة.

٦٥اللاويين ٧/ ١٥ ومابعدها؛ ١٩/ ٦؛ ٢٢/ ٣٠.

٦٦حجى ٢/ ١٢؛ إرميا ١١/ ١٥.

٦٧كانت الأعياد القربانية القديمة لاتزيد عن يوم واحد (صموئيل الأول ٩)، أو يومين على الأكثر (صموئيل الأول ٢٠/ ٢٧).

٦٨ففى روما كانت نماذج من الشمع أو الدقيق تحل محل الحيوانات. وكان هذا يحدث بأثينا أيضا. وقد وجدنا اسم «زيبَح» ينطبق على التقدمات النباتية بقرطاج.

١٦٩الخروج ٢٢/ ٢٩؛ ٢٣/ ١٩؛ ٣٤/ ٢٦.

٧٠التثنية ٢٦/ ١ ومابعدها.

٧١اللاويين ٢٣/ ١٧؛ التثنية ١٨/ ٤. ليس من الضرورى فى هذا المقام أن نحول انتباهنا الى الفارق الذى وجد فى التراث بعد التوراتى بين «ريشيت» و «بيكّوريم»، وللمزيد عن ذلك انظر Wellhausen, *Prolegomena*, 3rd ed., p. 161 *sq*.

٧٢يستنتج ذلك من سفر الملوك الثانى ٢٣/ ٩. وكانت التقدمة تقدم فى بعض الحالات «لرجل الله» (الملوك الثانى ٤/ ٤٢) وهى طريقة أخرى لتقديمه للإله. والتقدمة (مينحا) فى التشريع اللاوى تقدم كذلك للكهنة ككل (اللاويين ٧/ ١٠). وهذه نقطة هامة. فما يتلقاه الخادم من أجر يأتى من العابد نفسه، أما مايتلقاه الكهنة فهو من عند الإله.

٧٣اللاويين ٢٣/ ١٤؛ Pliny, *H. N.* xviii. 8.

٧٤هوشع ٩/ ٤ لاتشير إلا للطعام الحيوانى.

٧٥ونفس الشئ ينطبق على الجزيرة العربية القديمة؛ Wellh. p. 114.

٧٦صموئيل الأول ٢١/ ٤.

٧٧التثنية ١٨/ ٣، ٤؛ صموئيل الأول ٢/ ١٣ ومابعدها.

٧٨ونرى من جانبنا أن ماذكرناه هاهنا عن التناقض بين التقدمات النباتية والوليمة القربانية ينطبق أيضا على اليونان والرومان مع شئ من التغيير فى حالة الولائم المنزلية التى لم يكن لها طابع دينى عند الساميين، أما فى روما فكانت تصطبغ بصبغة مقدسة بتقدمة جزء منها للآلهة المنزلية. لكن هذا لاعلاقة له بالديانة العامة التى ينص تشريعها على أنه ليست هناك وليمة مقدسة بلاذبيحة. وينطبق هذا على عدد من الشعوب الأخرى، ويبدو من قراءاتى وكأنه القاعدة العامة. لكن هناك استثناءات. فقد دلنى صديقى الأستاذ ج. فريزر الى كتاب Wilken, *Alfoeren van het eiland Beroe*, p. 26 حيث أقيمت وليمة قربانية لباكورة الأرز

تسمى «أكل روح الأرز»، وهو مايدل على أن الأرز كان يعتبر كائنا حيا. وفي حالة كهذه يمكن القول إن الأرز كان ينظر اليه كأضحية حية. فغالبا ماتستعير الديانات الزراعية أفكاراً من العقائد القديمة للعصور الرعوية.

*

المحاضرة السابعة
باكورة الثمار والأعشار
والأطعمة القربانية

تبين لنا في أواخر المحاضرة السابقة أن التفرقة بين «التقدمة» (منحا) و «الذبيحة» (ذِبَح) في تشريع اللاويين تستند الى عقيدة قديمة؛ فكانت فكرة مشاركة الإله في مائدة قربانية مقدسة قاصرة في المقام الأول على الذبيحة، وكان القربان النباتي يمثل تقدمة من العابد من نتاج الأرض. كما رأينا أن مفهوم الإله القومي باعتباره البعَل أو سيد الأرض تطور مع تطور الزراعة والتشريعات الزراعية. فكانت مواضع الخصوبة الطبيعية هي أرض البعل لأنها كانت تثمر دون تدخل من جانب الإنسان، وهذا هو الأساس الوحيد للملكية الخاصة للأرض في الفكر الشرقي؛ كما كانت هناك تقدمة مقدسة مستحقة على الأرض التي تحتاج الى ري أيضا لأنها تروى من مصادر مائية تنتمي للإله وقد ينظر اليها على أنها مشحونة بالطاقة الإلهية. وتنتمي هذه الدائرة من الأفكار الى حالة من حالات المجتمع كانت الزراعة والتشريعات المنظمة لها قد تطورت فيها بدرجة كبيرة، في حين أنها كانت غريبة على فكر الساميين ممن كانوا لايزالون في مرحلة البداوة الخالصة. وليس هناك شك في أن التقدمة تعد شكلا من

أشكال القرابين أحدث زمنا من الذبيحة، فالبداوة أسبق من الزراعة. ويمكن لنا أن نؤكد أن فكرة المائدة القربانية باعتبارها نوعا من المشاركة تعد أقدم من القربان باعتباره تقدمة وأن هذه الفكرة تطورت مع تطور الحياة الزراعية ومفهوم الإله باعتباره بعل الأرض. ولم يكن لفكرة التقدمة القربانية مكان بين العرب البدو؛ بل كانت كل أنماط القرابين تقدم اختياريا، وإذا استثنينا بعض الأنماط النادرة من التقدمات - وخاصة القربان البشرى - وربما فى بعض التقدمات الشديدة البدائية كسكب اللبن، نجد أن القربان كان يمثل مادة للتعبير عن المشاركة القربانية مع الإله.[1]

كانت فكرة التقدمة القربانية لدى معظم الأمم القديمة تتضح فى أجلى صورها فى شعيرة العُشر المقدس الذى كان يقدم للآلهة من ناتج الأرض وفى بعض الحالات من مصادر أخرى للدخل.[2] وكان العُشر والتقدمة شئ واحد فى القدم، ولم يكن اسم العُشر يطلق على تقدمات الأعشار فقط، بل كان المصطلح يشمل أية ضريبة يتم دفعها عن طواعية وبصورة ثابتة. وكانت هذه الضرائب تمثل مصدرا كبيرا من مصادر الدخل بالنسبة للحكام الشرقيين منذ أقدم العهود. فكان حكام بابل يحصّلون عشر الواردات،[3] وكان عُشر ثمار الأرض يحتل المكانة الأولى بين مصادر دخل حكام الفرس الإقليميين.[4] وكان ملوك العبرانيين يجمعون الأعشار من رعاياهم، وقد تعد النسبة التى كان سليمان يجمعها من الأقاليم لدعم حكمه نوعا من هذه الضرائب.[5] من ثم فإن ضريبة العشر المقدس تتفق ومفهوم الإله القومى باعتباره ملكا، فكانت الأعشار فى صور تؤدى لملكارث «ملك المدينة». وينبئنا ديودورس[6] أن أهل قرطاجة ظلوا

يرسلون عشر محاصيلهم لصور سنويا منذ أن أنشئت مدينتهم. وهذا هو أقدم صور العشر المقدس عند الساميين تتوفر لنا عنه معلومات دقيقة. ويلاحظ أنه كان ضريبة سياسية بقدر ماكان ضريبة دينية؛ إذ كان معبد ملكارث هو خزينة الدولة فى صور، ويستحيل التفرقة بين العشر المقدس الذى كان يؤديه أهل قرطاجة والضريبة السياسية التى كانت تؤديها المستعمرات الأخرى كأوتيكا مثلا.[٧]

وكانت أقدم التشريعات العبرانية تفرض آداء باكورة الثمار، لكنها لم تكن تعرف شيئا عن العشر الواجب الآداء فى قدس الإله. والحقيقة أن أقداس العبرانيين فى العصور القديمة لم يكن بها مثل هذا النظام المحكم الذى يقضى بفرض ضرائب مقدسة على نطاق واسع. وحين أقام سليمان هيكله على غرار صروح حيرام الضخمة فى صور برزت الحاجة الى مزيد من النفقات الدينية؛ ولكن نظرا لتبعية الهيكل للقصر فقد كانت هذه النفقات جزءا من نفقات بيت الملك، ولابد أنها كانت تسدد من الضرائب التى تتم جبايتها لصيانة البلاط.[٨] أى أن عبء صيانة الحرم الملكى كان جزءا من أعشار الملك؛ لذا فإننا نجد أن العشر الذى كان يؤدى للحرم مباشرة لم يكن يشكل جزءا من عوائد الهيكل المشار اليها فى سفر الملوك الثانى (١٢/ ٤). وفى شمال إسرائيل كانت الأقداس الملكية وأكبرها بيت إيل[٩] توضع فى الأصل تحت رعاية الملك نفسه بنفس الصورة؛ ولكن نظرا لأن بيت إيل لم يكن المقر الثابت للبلاط وبالتالى لم يكن من الممكن ربط القرابين الثابتة المعتادة بمائدة الملك فلابد أن كانت هناك ترتيبات خاصة تتخذ لها. ولما كان النوع الجديد والمتطور من الأقداس يرجع لتأثير

فينيقيا التى كـان العشر الدينى ضريبة قديمة فيها فـقد كان مَن الطبيعى أن تكون هى التى تقـترح المصدر الـذى يمكن من خلاله تحسين الإنفاق على العـبادات؛ وكـان لابد أن يلقى عبء عـبادة إله الأرض على الأرض. وبناء عـلى التشـابه العـام للتـدابيـر الماليـة فى الشرق فـمن المرجـح أن ذلك كان يتـم بتخـصـيص الضـرائب التى تدفع سلعـا لا نقـدا للحـرم حيث كـانت تفـرض على المنطقـة المحيطة به؛[10] لذا فمـما يذكر أن الإشـارة الوحيدة قبل إشـارة سفر التـثنية الى العشر الواجب الأداء فى الحرم تشير الى «العمود الملكى» ببيت إيل.[11]

كان يتـم إنفاق الأعشـار التى تؤدى للأقداس الـقديمة فى أوجه شـتى، ولم تكن عائدا يخصص لإعاشة الكهنة كما حدث بالنسبة للأعشار العبرانية فى ظل الحكم الكهنوتى؛ وهكـذا نجد فى جنوب الجـزيرة العـربية أعـشـارا مخـصصـة لتشييد النصب المقدسة.[12] بل كانت تخصص لولائم وقرابين ذات سمـة شعبية عامة يحضرها أتباع الإله مجانا.[13] ولم يكن من الممكن غياب هذا العنصر عن أقـداس العبـرانيين الملكـية، حـيث كـان إكرام كل من يـحضـر الولائم الدينيـة الكبرى بلا استثناء يعد فريضة على الملك حتى فى عهد داود.[14] وهكذا نجد أن عامـوس يعتـبر العـشر ببـيت إيل واحـدا من العناصر الرئيـسة التى تسـهم فى الإنفاق على الولائم الفاخرة التى كانت تقام فى ذلك المكان المقدس.

ولو صـحت هذه الرواية فـإن الأعشـار التى كـانت تجبى بـبيت إيل كـانت أقرب الى الـضريبة التـى تفرض على بعض الأراضى ولابد أن السلطة الملـكية هى التى كانت تفرض آداءها. ولم يكن يمكن لكل فرد أن ينفقها من نفسه على

إقامة وليمة دينية خاصة له ولأسرته، بل كانت تخصص لتمويل القرابين العامة أو الملكية. وينبغي الإشارة الى أن هذا الرأى يخالف مااتفق عليه النقاد المحدثون. فالأعياد القديمة بأقداس العبرانيين قبل العصر الملكى لم يكن يتم الإنفاق عليها من أى مورد عام، بل من جانب كل من يأتى الى الحرم بفدوه وبكل ما يلزم لإقامة مأدبة فاخرة يتخذ لحم القرابين المكانة الأولى فيها.[١٥] ومن المفترض أن هذا الوصف كان لايزال ساريا على الولائم فى بيت إيل فى عصر عاموس وأن الأعشار كانت هى الشرط لكى يأتى المزارع بأقربائه وأصدقائه الى الوليمة. ويبدو هذا الرأى مقبولا لأول وهلة، خاصة حين نجد أن سفر التثنية الذى دوّن بعد قرن من نبوءة عاموس ينص على أن الأعشار السنوية كان ينفقها كل رب بيت على إقامة وليمة عائلية لأهل بيته بين يدى يهوة. ولكن لاينبغى الرجوع من أحكام التثنية الإصلاحية الى ممارسات الأقداس الشمالية دون مراجعة الاستدلال عند كل نقطة. والصلة بين العشر والضريبة أوثق وأقدم من أن تسمح لنا بأن نقر بصورة قاطعة بأن عشر التثنية السنوى الذى لايتسم بأية سمة من سمات الضريبة هو الشكل البدائى من هذه الفريضة. ولاتقل هذه المشكلة صعوبة حين نعلم أن سفر التثنية ينص أيضا على عشر آخر لايؤدى إلا كل ثلاث سنوات ويتسم بسمات الضريبة المقدسة بالفعل ولو أنه لايخصص للهيكل، بل للصدقات. ومن العسف أن نقول إن عشر التثنية الأول يتفق والعرف المتبع قديما وأن الثانى ماهو إلا بدعة ابتكرها مؤلف السفر؛ فهناك بعض الإشارات فى سفر التثنية نفسه تشير الى العكس تماما. ففى الإصحاح ٢٦ فقرة ١٢ نجد أن السنة الثالثة التى يجب فيها أداء عشر الصدقات تسمى «سنة

العُشور» صراحة، وفى الفقرَة التاليـة أدرج عشر الصدقات ضَمن «المقدَّسات»، فى حين أن العشر السنوى المخصص للإنفاق على ولائم الأسرة فى قدس الإله لايدرج ضمنـها. وفى ضوء هذه المصـاعب يصعب افـتراض أن أيا من أعـشار التثنيـة يتفق تماما والعـرف القديم. وإذا أمعنا النظر فى وصف عـاموس للتعـبد ببـيت إيل ككل نجـد أن السـمة التى لاتـخطئهـا العين هى أن الولائم الـفاخـرة بجوار الـهياكل التى يـصفهـا تختلف اخـتلافـا نوعيا كلـيا عن الولائم البـدائية القديمة فى شِيلُوَه كما ورد وصفها بسفر صموئيل الأول. فهى ليست احتفالات زراعية بسيطة ذات طابع شـعبى، بل ولائم للأثرياء يتمتعون فيـها على حساب الفقراء. والفكرة الأسـاسية فى الإصحـاح ٢ الفقرتين ٧ و٨ حيث يعتـبر قدس الإله نفسـه مقرا للظلم والابـتزاز نجد أصداءهـا تتردد فى السفـر كله؛ والاتهام الذى يوجهـه عاموس للنبـلاء لايقتصـر على كونهم أتقـياء وظالمين فى الوقت نفسه، بل إن تقـاهم المترف يقوم على الظلم وعلى مـااكتسبوه من فـساد كرسى القضاء المقدس وسائر أشكال الاستـغلال. وليس هذا بالموضع الذى نبحث فيه عن بساطة وليمة الأعشار العائلية بسـفر التثنية. لكنه الموضع الذى نتوقع فيه أن نجد الأعشار كما هو مفـترض؛ فكانت عوائد الدين الرسـمى التى فرضت أصلا لإظهار السـخاء العام عند الهـيكل ولتمكين الأثرياء والفقـراء على السواء من الاستمتاع أمام الرب قد احتكرتها طبقة متميزة.

وبإدراك هذه النقطة يتم فهم ماطرأ على تشريع الأعشـار فى سفر التثنية من تغـيـيـرات. فـفى مملـكة يهـوذا لم يكن هناك حـرم مـلكى إلا ذلك الذى كـان بأورشليم والذى كـان مـخـصصـاته جـزءا من نفـقات بـيت الملك، وليس من

المرجح أن يكون أى جزء من الأعشار الملكية مخصصا للإنفاق على الأقداس المحلية. ولكن فى عصر مبكر كعصر صموئيل نجد ولائم دينية للعشائر أو القرى، وهو مالم يكن مجرد تجميع للقرابين الفردية، وبالتالى كان لابد من تحميلها على الموارد العامة؛ ومع ازدياد سمة الترف فى الدين كان من الطبيعى أن يتم فرض ضريبة ثابتة على الأراضى للإنفاق على الخدمات العامة كتلك التى كانت تجبى عند الفينيقيين. ولم تكن مثل هذه الضريبة تؤدى للكهنة، بل لزعماء العشائر، أى الأثرياء، كما كانت عرضة لنفس المفاسد التى كانت سائدة بشمال المملكة. والعلاج الذى يقترحه سفر التثنية لهذه المفاسد هو ترك كل مزارع ينفق أعشاره كما يشاء فى الحرم المركزى. إلا أن هذا التشريع لو كان قد ظل وحيدا لكان قد تطور الى إلغاء كامل للموارد العامة التى كانت مع سوء استخدامها عمليا مخصصة نظريا للإنفاق على المائدة العامة التى كان لكل فرد الحق فى الحصول على نصيب منها والتى كانت بلاشك فى صالح طبقة الأجراء المعدمين ولم يكن تمويلها يشكل عبئا على المزارعين الفقراء.[١٦] وتم التغلب على هذه المشكلة بالعشر المفروض كل ثلاث سنوات والمخصص للصدقات المقدمة للفقراء المعدمين وللاويين الذين لايملكون أرضا. ويمكن القول إن هذا العشر المفروض كل ثلاث سنوات كان هو العشر الحقيقى الوحيد الباقى - أى الضريبة الوحيدة المفروضة لغرض دينى - ويقوم عليه التاريخ التالى للأعشار العبرانية كله. أما العشر الآخر الذى لم يكن فريضة بل كان ذا طابع تطوعى فيختفى تماما فى التشريع اللاوى.

وإن صح هذا الوصف للعشر العبرانى فلابد أن يكون ذا أصل حديث نسبيا

- وهو مايستنتج من صمت أقدم التشريعات عن ذكره - ويلقى قليلا من الضوء على المبادئ الأصلية للقربان السامى. فكان المبدأ القائل بأن إله الأرض له ضريبة على زيادة النماء قد تم التعبير عنه أصلا بمنح باكورة الثمار فى وقت كانت الأقداس ورعايتها أكثر بدائية من أن تحتاج الى أية فروض صارمة لدعمها. فنشأت ضريبة العشر حين أصبحت العبادة أكثر تعقيدا بحيث كان لابد من فرض ضريبة ثابتة للوفاء بمتطلباتها. واتخذت الضريبة شكل خراج على ناتج الأرض، لأن هذا كان مصدرا عاديا للدخل لكل الأغراض العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن مثل هذا الخراج كان له مايبرره من وجهة النظر الدينية لاتفاقه من حيث المبدأ مع قربان باكورة الثمار ولكونه يمثل ضريبة للإله من النعم الزراعية التى أنعم بها. إلا أن التشابه بين الأعشار وباكورة الثمار يقف عند هذا الحد. فكانت البواكير تمثل قربانا خاصا من جانب العابد يأتى بها معه الى الهيكل ولايُسأل عن آدائها إلا أمام الرب وأمام ضميره. أما العشر فكان فريضة عامة تفرضها الجماعة بغرض الوفاء بما يفرضه الدين من أعباء عامة. ولم يكن هناك من حيث المبدأ سبب يمنع من استخدامه لأى غرض يتعلق بالممارسات الدينية العامة التى تحتاج الى المال؛ وكانت الطريقة التى ينبغى إنفاقها بها تتوقف لا على الفرد الذى يدفع العشر، بل على الحاكم أو الجماعة. وفى عصور لاحقة بعد السبى تم تخصيصه كاملا لدعم الكهنة. ولكن يبدو أنه كان فى إسرائيل القديمة لايستخدم إلا لإقامة الولائم العامة فى قدس الإله. وهو فى هذا الشأن يختلف اختلافا جذريا عن باكورة الثمار التى كانت تقدم فى احتفال عام لكنها لم تكن تشكل جزءا من مادة الاحتفال. وكانت الوليمة

المقدسة حيث يتناول البشر والإله الطعام معا منبتة الصلة أصلا عن القرابين النباتية التى كانت تؤدى كضريبة للإله، إذ كانت المادة الرئيسة فى هذه الوليمة هى الذبيحة. وسنرى من حين لآخر أن الذبيحة فى أصلها لم تكن هى القربان الخاص لأحد الأفراد، بل هى قربان عشيرة، ومن ثم فقد كانت المائدة القربانية تتخذ طابع الاحتفال العام. أما فى ذلك الوقت فحين كانت تتم إقامة احتفالات عامة على نطاق واسع يقدم فيها خزين لحم القرابين وكل ألوان الترف كما جرت العادة فى إسرائيل فى ظل حكم الملوك، كانت التكاليف ترتفع ولايمكن الوفاء بها إلا من المال العام. ولم تكن إسرائيل فى عصر الملوك مجتمعا بسيطا يتألف من مزارعين يعيشون جميعا بطريقة واحدة ويجتمعون معا ليقيموا احتفالا ريفيا بما أتى به كل منهم من حقله الى قدس الإله. ولم تكن الولائم الكبرى كتلك التى كانت تقام ببيت إيل بهذه البساطة، بل كانت ولائم للطبقة العليا وكان للفقراء فيها نصيب ضئيل. وكان مورد هذه الولائم هو العشر، إلا أن الفقير دافع العشر لم يكن يتخذ مكان المضيف صاحب الوليمة، إذ كان تنظيم الحفل بيد الطبقة الحاكمة التى كانت تتلقى الأعشار وتنفقها على الوليمة بحيث تحتفظ لنفسها بنصيب الأسد منها. ومع ذلك وكما كان الحال فى سائر المناطق القديمة لم يكن يتم تجاهل المبدأ الأصلى للاحتفال العام تماما؛ فكان كل مزارع ينال نصيبا من الطعام والشراب بحيث يتم إرضاء الجميع.[١٧] ولايفترض بالطبع أن كل الولائم كان لها هذا الطابع العام. فكان الأفراد لايزالون يأتون بنذورهم وعطاياهم التطوعية وكانوا ينظمون حفلاتهم العائلية الخاصة، ولو أن هذه الحفلات فى اعتقادى كانت مستقلة تماما عن الأعشار التى

كانت ضريبة عامة تخصص للجانب العام من الدين. من ثم فإن نظام العشر فى مجمله لاشأن له بالديانة العبرانية البدائية؛ والنقطة الوحيدة التى تلقى الضوء فيه على المراحل الأولى منه هى أنه ماكان لينشأ إلا فى ظل مفهوم يعتبر آداء القرابين فريضة عامة ويعتبر الاحتفال القربانى ذا طابع عام فى جوهره. وهذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وينبغى أن تكون واضحة لنا فيما بعد.

قبل عزل أية موارد عامة وتخصيصها للإنفاق على شعيرة القربان بزمن طويل كان النمط العادى للعبادة العبرانية ذا طابع اجتماعى فى جوهره، إذ كان الدين فى القدم من شئون الجماعة لاالفرد. فكان القربان احتفالا عاما يخص بلدة ما أو عشيرة من العشائر،[18] وكان الأفراد قد اعتادوا على تأجيل قرابينهم للاحتفال السنوى وإشباع أحاسيسهم الدينية فى الفترة الفاصلة بالوفاء بالنذور حين يقبل موسم الأعياد.[19] وحينئذ كانت الحشود تتدافع الى داخل قدس الإله من كل حدب وهم فى أبهى حللهم[20] ويسيرون فى مرح وهم يغنون[21] حاملين معهم الذبائح والقرابين والخبز والخمر ومايحتاجون اليه فى عيدهم.[22] وكان الكرم سمة مثل هذه الأعياد؛ فالقربان لايكتمل بدون ضيوف، وكان الطعام يوزع على الأثرياء والفقراء على السواء فى إطار دائرة معارف صاحب القربان.[23] وكان القصف والمرح يسودان الاحتفال، فكان الناس يأكلون ويشربون ويمرحون بين يدى الرب.

والصورة التى استقيتها من نمط عبادات العبرانيين لاتحتوى على شئ يخص ديانة يهوَة. ويتضح من العهد القديم أن الشعائر الدينية فى قدس الإله العبرانى والكنعانى كانت متشابهة حتى أن عبادة يهوَة وعبادة البعل لم يكن يفصل بينهما

أى خط واضح فى نظر عامة الشعب وأن النغمة السائدة ومزاج الأتباع فى كلتا الحالتين كان يحددها الطابع الاحتفالى للقداس. ولم يكن انتشار الاحتفال القربانى باعتباره النمط الثابت للدين قاصرا على الشعوب السامية؛ فكانت نفس هذه النوعية من العبادات سائدة فى اليونان وإيطاليا القديمتين، وتبدو وكأنها النمط العالمى العام للعقائد المحلية الخاصة بالمجتمعات الزراعية الصغيرة التى تطورت عنها كل الأمم ذات الحضارة القديمة. فنجد فى كل مكان أن القربان يستتبع فى العادة احتفالا، وأن الاحتفال لايقوم بلا قربان، ولايكمل العيد إلا باللحم. وكانت القاعدة أن كل ذبح يعد قربانا وهى قاعدة لم تكن قاصرة على الساميين.[٢٤] ويمكن اعتبار أن هوية المناسبات الدينية والأعياد هى السمة التى تحدد نمط الديانة القديمة بصفة عامة؛ فالبشر حين يلتقون بإلههم يحتفلون ويمرحون، وحين يحتفلون ويمرحون فإنهم يودون لو أصبح الإله جزءا من الحفل، وهى رؤية تناسب الديانات التى يكون المزاج السائد بين الأتباع فيها هو الثقة فى حب إلههم للبهجة دون أن يعكر صفوهم إحساسهم المعتاد بالذنب. ويكمن أساس هذه الثقة بطبيعة الحال فى النظر الى الآلهة على أنها جزء لايتجزأ من المجتمع الطبيعى لأتباعهم. والأب الإلهى أو الملك له نفس القدر من الاحترام والطاعة الواجبة للأب أو الملك البشرى، وما الديانة فى جانبها العملى إلا فرض من الفروض الاجتماعية وجزء واضح من سلوكيات الحياة اليومية تحكمه قواعد ثابتة يتربى عليها الفرد منذ طفولته. وكل مواطن صالح يتميز بقدر من الخلق الاجتماعى فى تعامله مع جيرانه ويؤدى فروض دينه وآلهته لايخشى أن يفرض عليه الإله مزيدا من القيود السلوكية أو شيئا من

العسر. فالخلق الاجتماعي والديني لاينفصمان، والسلوك الذي يكفي لضمان احترام كرامة البشر يكفي أيضا لتحسين موقفه من الآلهة. وينبغي أن نتذكر أن الأخلاقيات القديمة كانت من الأمور المتعلقة بالعادات والعرف الاجتماعي وأن العرف في الأنماط البدائية من الحياة القديمة كان من القوة بحيث تنعدم الوسطية بين الوفاء بمعايير الواجب الاجتماعي التي يفرضها العرف والخروج تماما على الجماعة الاجتماعية والدينية. فمن يقف عامدا ضد أعراف المجتمع الذي يعيش فيه يكون من المنبوذين؛ أما الجرائم الصغيرة فكان يتم التغاضي عنها باعتبارها مجرد أخطاء قد تعرض مرتكبها للغرم لكنها لاتحط من شأنه الاجتماعي أو احترامه لذاته بصورة دائمة. وقد يخطئ الفرد في حق إلهه، فيطالب بالاستغفار. لكنه في هذه الحالة يعرف أو يمكن أن يعرف من السلطات الكهنوتية ماينبغي أن يفعله لإصلاح ماأفسده، فتعود الأمور الى ماكانت عليه بعد ذلك. وفي ديانة كهذه لامجال للإحساس بالخطيئة أو لأداء فروض دينية تعبر عن السعي الى التوبة والعمل على نيل عفو قد لايناله أبدا. ولاتظهر هذه الأحاسيس إلا عندما تبدأ الديانة في التداعي. فالديانات القومية والقبلية تسير كالآلة. فالبشر راضون عن آلهتهم ويشعرون أن آلهتهم راضون عنهم. وإذا حدثت في أي وقت مجاعة أو وباء أو وقعت كارثة تنم عن غضب الآلهة فإن هذا لايلقي بظلال من الشك على كفاية النظام الديني القائم، بل لايزيد عن كونه دليلا على ارتكاب أحد الناس لخطأ فادح مما يجعل الجماعة كلها مسئولة عنه ولابد لها أن تقوم الخطأ بما يناسبه من تعويضات. أما قدرة الجماعة على تقويم الخطأ والوقوف الى جانب الإله فهو أمر لاشك فيه؛ وما أن يسقط المطر

أو يتراجع الوباء أو تمحى الهزيمة حتى تستعيد الجماعة ثقتها فى نفسها وتواصل الطعام والشراب والمرح بين يدى إلهها مع ضمان أكيد بأنها على وفاق تام معه.

إن الديانة التى ترى فى الوليمة القربانية البهيجة خير تعبير جمالى تنطوى على نمط للتفكير ورؤية للدنيا وللآلهة يصعب إدراكها. فالحياة الإنسانية لاتكتمل فيها السعادة والرضا تماما، إلا أن الديانة القديمة تفترض أن السعادة والرضا يكتملان بعون من الآلهة لدرجة أن شعائر العبادة العادية ليست إلا مرحا وبهجة ولاتعبر إلا عن رضا الأتباع عن أنفسهم وعن مليكهم المقدس وهو ماينطوى على قدر من اللامبالاة وقدرة على تنحية الماضى جانبا والاهتمام باللحظة الآنية وهو مايعزى بدوره لطفولة البشرية ولاوجود له إلا مع اللاوعى الطفولى بالقوانين الصارمة التى تربط الحاضر والمستقبل بالماضى. من ثم فإن أمم العالم القديم الأكثر تطورا نسبيا حين خرجت من طور طفولتها القومية بدأت تدرك عدم كفاية الأنماط الدينية القديمة وأصبحت إما أقل اهتماما بربط سعادتها بعبادة الآلهة أو بعبارة أخرى أقل تدينا، أو عاجزة عن النظر الى القوى الإلهية على أنها راضية كالعادة، وبالتالى بدأت ترى أن غضب الآلهة أكثر حدوثا ودوما مما كان أسلافهم يفترضون وشرعت فى إفساح مكان ثابت لشعائر التكفير والاستغفار فى عباداتها الى حد تغيير موقفها من الديانة الأولى تغييرا تاما وحل القلق والشك محل الثقة المرحة الأولى فى موقفها من الآلهة. ومن بين الساميين كانت العرب مثالا على الضعف العام الذى أصاب الدين، فى حين أن شعوب فلسطين فى القرن السابع قبل الميلاد كانت مثالا واضحا على نشوء نمط أشد كآبة من العبادات تحت ضغط تراكم الكوارث السياسية.

ويمكن القول بصفة عامة أن مايصيب المفكر المعاصر بالدهشة لايكمن فى أن النمط البهيج الأول من الدين قد تداعى، بل فى أنه ظل باقيا كل هذه المدة أو فى أنه احتل مثل هذه المكانة الرفيعة بين أمم متطورة كالإغريق والسوريين. وهو أمر يستحق التأمل والاهتمام.

يلاحظ أولا أن الإطار الفكرى الذى يرضى البشر فيه عن أنفسهم وعن آلهتهم وعن الدنيا ماكان ليسود فى الديانة القديمة كما حدث لولا أن كان الدين من شئون الجماعة لا الأفراد. فلم يكن من شأن آلهة الوثنية أن يتتبعوا رفاهية كل فرد من الأفراد من خلال الرعاية الإلهية الخاصة. صحيح أن الأفراد كانوا يضعون شئونهم الخاصة بين يدى الآلهة ويتضرعون لها بالصلوات والنذور لإسباغ نعم شخصية تماما؛ لكنهم كانوا يفعلون ذلك وكأنهم يتضرعون لنيل هبة من أحد الملوك أو كما يتمسح الطفل لكى ينال عطية من أبيه دون أن يتوقع الحصول على كل مايطلب. وماكانت الآلهة تفعله فى هذه الحالة كانت تفعله باعتباره نفحة شخصية لا باعتباره جزءا من وظيفتها كرؤساء للجماعة. وكانت الفوائد المتوقعة من الآلهة ذات طابع عام تؤثر على الجماعة كلها ومنها وفرة الحصاد وزيادة قطعان الأغنام والماشية والانتصار فى الحروب. وطالما عم الرخاء الجماعة لم يكن بؤس الفرد يعكس ضعف الثقة فى الرعاية الإلهية، بل كان يعتبر دليلا على معصية البائس واستحقاقه لبغض الآلهة. ولم يكن لمثل هذا الشخص مكان بين الحشود الراضية بعد أن عمها الخير واجتمعت فى أعيادها أمام الهيكل؛ وحتى فى إسرائيل كانت حنا بوجهها الحزين وتضرعها الصامت تبدو غريبة بقدس شيلُوَه، وكان الأبرص التعس بمرضه الذى يلازمه طوال حياته

مطرودا من ممارسة فروض الدين ومحروماً من امتيازات الحياة الاجتماعية. ومن كان فى حالة حداد كان يعد نجسا وطعامه لايدخل بيت الرب؛ وكانت المناسبات التى يبلغ الجانب الروحانى فيها أوجه ويشتد فيها اشتياق المرء لراحة الدين فى العالم القديم هى الأوقات التى يحرم عليه الاقتراب من حضرة الرب. وهو أمر يتسم بقدر من القسوة بالنسبة لمن اعتاد النظر الى الدين من زاوية تأثيره على حياة الأفراد وسعادتهم؛ بل إن نظاما تشكل المحن فيه حاجزا بين الإنسان وربه من شأنه أن يجرح إحساسنا بالعدل. إلا أن العالم القديم كان معتادا على الاهتمام بحياة الجماعة أكثر من اهتمامه بالأفراد سواء فى الأمور الاجتماعية أو الدنيوية، ولم يكن هناك من يرى فى ذلك ظلما مهما بلغ من العسف. وكان الإله إله الشعب أو القبيلة وما كان ليعرف الفرد أو يعيره التفاتا إلا باعتباره عضوا فى الجماعة. لماذا إذن كان يُسمح لتعاسة الفرد بأن تفسد حالة الحبور العام بقدس الإله؟

من ثم فلابد من تفسير جو الرضا عن النفس وعن الآلهة وعن الدنيا والذى يميز ديانة المجتمعات القديمة دون إشارة الى مايعترى حياة الفرد من تقلبات. وإذا كانت هذه النقطة تحتاج الى تفسير آخر غير اللامبالاة العامة والاستغراق فى أحاسيس اللحظة كسمتين من سمات طفولة البشرية فإنى أرى أن مفتاح الطابع المرح للديانات القديمة المعروفة لنا يكمن فى حقيقة أن هذه الديانات نشأت فى مجتمعات تقدمية وتحيا فى رخاء بصورة عامة. وإذا أدركنا ظروف المجتمع القديم سواء فى أوربا أو آسيا فى فجر التاريخ نجد قبيلة أو شعبا لاتستطيع التماسك والتقدم وسرعان ماتتلاشى فى خضم الصراعات المستمرة التى تضطر

اليها مع جيرانها. فكانت مجتمعات الحضارة القديمة تتكون من خلال مبدأ البقاء للأصلح، وكانت جميعها على قدر من الثقة بالنفس والمرونة يتولد من خلال النجاح فى الصراع من أجل البقاء. لذا فإن هذه السمات تنعكس فى النظام الدينى الذى نشأ مع نشأة الدولة، ولم يتم إدراك أن نمط الديانة الذى يقابلها لم يعد كافيا إلا حين انهار النظام السياسى من الداخل أو حين تصدع على أثر ضربات من الخارج.

هذه الاعتبارات تبرر تطور المزاج المرح لشعيرة القربان القديمة. ولكن يلاحظ أيضا أن النمط ما أن يتكون لم يكن ليزول سريعا حتى حين كان التغير فى الظروف الاجتماعية يجعل منه تعبيرا غير كاف عن الطابع المعتاد للحياة القومية. وكانت أهم وظائف الديانة القديمة تؤجل للمناسبات العامة حيث تشعر الجماعة كلها بشعور واحد مشترك؛ وكانت المناسبات الثابتة للقرابين عند الشعوب الزراعية هى المواسم الطبيعية للاحتفال، أى الحصاد وقطف العنب. وكان الجميع فى ذلك الوقت ينحون مشاغلهم جانبا ويفرحون بين يدى الرب، وكان التوافق بين المسرة الدينية والزراعية يساعد على الإبقاء على الشكل القديم للدين حيا بعد أن كان قد توقف عن التوافق التام مع رؤية البشر الثابتة للعالم بمدة طويلة. كما ينبغى أن نتذكر أن روح المرح الصاخب التى ميزت أقدم الاحتفالات الدينية كانت تغذيها عملية العبادة نفسها. ولم يكن الاحتفال القربانى مجرد تعبير عن الفرح، بل كان وسيلة للتخلص من الهموم، حيث كان يتم التعبير عنها فى كل مناسبة تسمح بالمرح بأكاليل الزهور والبخور والموسيقى وخزين اللحم والخمر. والطبيعة الشرقية الحساسة تستجيب لمثل هذا الحافز

المادى بصورة تعد غريبة على المزاج المتبلد لأهل الغرب؛ فبالنسبة للعرب نجد أن مجرد تناول اللحم يعتبر حدثا مثيرا وفرحة بالغة.[٢٥] لذا فإن المسرة الدينية عند الساميين كانت تتسم منذ أقدم العصور بقدر من القصف والعربدة وتعد نوعا من تخدير الأحاسيس، وهو مايبدو جليا فى الاحتفالات الكنعانية القديمة كعيد قطف العنب فى شكيم كما ورد وصفه بسفر القضاة (٩/ ٢٧)، وفى قداس المرتفعات العبرانية كما يصورها الأنبياء. وحتى فى أورشليم لابد أن كانت العبادة صاخبة بالفعل حيث تقارن صرخات حفل الكلدانيين العاصف فى أروقة الهيكل بصخب عيد دينى (Lam. 22. 7). وكان الطابع الصاخب للعبادة عند الأنباط قد أدى فى عصور لاحقة الى تشبيه آلهة الساميين، وخاصة فى دوسار، بديونيسس إله الخمر عند الإغريق. ومن الواضح أن ديانة كهذه ماكانت لتفقد قوتها بالضرورة حين توقفت عن التعبير عن روح المرح والحكم الإلهى؛ وفى أوقات المحن، حين كانت أفكار البشر تتسم عادة بالكآبة، كانوا يلجأون الى الإثارة الحسية فى الدين كما يلوذ الناس حاليا بالخمر. ويتضح قبح هذه الصورة من وصف أشعياء لسلوكيات معاصريه إبان اقتراب الآشوريين من أورشليم[٢٦] حيث تحولت القرابين المقدمة لتفادى الكارثة الى حفل عربيد - «لنأكل ونشرب لأننا غدا نموت». وهكذا حين كان أى طقس دينى سامى يبدأ بالأسف والبكاء - كالحزن على أدونيس أو فى احتفالات التكفير الكبرى التى شاعت فى العصور اللاحقة - كان يتلوه تحول مفاجئ فى الأحاسيس وكان الجزء الكئيب من القداس يعقبه انغماس فى قصف صاخب، وهو مالم يكن يعد ولو فى العصور اللاحقة على الأقل تعبيرا عفويا عن الإيمان بتصالح الإنسان مع القوى التى تتحكم فى حياته وتحكم الكون، بل كان مجرد حفل

صاخب. فكانت الأعصاب تصل الى أقصى حالات التوتر فى الجزء الكثيب من الحفل، وكان رد الفعل الطبيعي يغذيه حافز الصخب المادى التالى له.

على أية حال فإن هذه لم تكن صورة الديانة السامية من بدايتها ولافى ممارساتها العادية، بل كانت صورة لما آلت اليه فى عصور المحن القومية وتحت ضغط الاستبداد الظالم حيث لم يعد الطابع العام للحياة الاجتماعية يتسم بالإشراق والأمل، بل كان يقف على النقيض من الطابع المرح الذى كان يميز الأنماط التقليدية للدين. ولم تكن الوثنية القديمة قد خلقت لمثل هذه العصور، بل لمواسم الرخاء القومى حيث كانت الطقوس البهيجة هى التعبير المناسب عن الصحبة السعيدة التى جمعت بين الإله وأتباعه بما يرضى الطرفين. إذن فقد كان حماس حشود العابدين صادقا. فكان الناس يتوافدون على قدس الإله للتعبير عن مشاعر الإيمان بإلههم وحمده، وكانوا ينغمسون فى الصخب بصورة طبيعية تماما وهو مالايزال الناس يفعلونه حين يفرحون معا.

وفى ممارسة العبادات نتوقع أن نجد التعبير عن المثال الدينى فى أنقى صوره، وليس من السهل أن نثنى على ديانة تتحول شعائرها الى حفل صاخب. ويبدو أن مثل هذه الديانة لم تكن تتطلع الى ماهو أسمى من حالة الرخاء المادى. فكانت الطيبات المطلوبة من الآلهة هى نعم الحياة الدنيا المادية لا الروحانية. إلا أن ماكان ينأى بالوثنية السامية عن المادية البحتة هو أن الدين لم يكن من شئون الفرد، بل من شئون الجماعة. فكان المثال دنيويا لكنه لم يكن أنانيا. وكان الإنسان فى فرحه بين يدى إلهه إنما يفرح لخير قومه وجيرانه وبلده، وفى تجديده للعهد الذى يربطه بإلهه بأدائه لعمل دينى من أعمال العبادة فإنه كان يجدد

العهد بالالتزامات الأسرية والاجتماعية والقومية أيضا. وقد سبق أن رأينا أن العهد بين الإله وجماعة أتباعه لم يكن يعقد لإلزام الإله بتبنى مشاغل كل عضو من أعضاء الجماعة. لاشك أن الآلهة كانوا يصطفون بعضا ممن لديهم الاستعداد لأداء مهام غير ملزمين بأدائها؛ إلا أنه لم يكن لبشر أن يتقرب من إلهه لأمر شخصى بحت بتلك الروح من الإيمان المطلق التى سبق أن وصفناها بأنها سمة مميزة للأديان القديمة. فكانت الجماعة لا الفرد هى التى تضمن العون الدائم من جانب الإله. فكانت الديانة القديمة تبشر بالعناية الإلهية القومية لا الفردية لدرجة أن الأقدمين كانوا فى مشاغلهم الشخصية لايلجأون للدين الرسمى للعائلة أو للدولة، بل للسحر والشعوذة. فكانت الآلهة ترعى الحياة الاجتماعية للإنسان وتهبه نصيبه من النعم العامة كالحصاد السنوى أو السلام القومى أو النصر على الأعداء وما الى ذلك، لكنها لم تكن بالضرورة تقدم له العون فى كل حاجة شخصية تعرض له، وفوق هذا وذاك فإنها لم تكن تعينه على أمر فى غير صالح الجماعة ككل. من ثم فقد كان هناك إطار عام من الحاجات والرغبات الممكنة التى لايستطيع الدين أن يلبيها؛ وإذا تم التماس عون غيبى فى أمور كهذه كان لابد من التماسه من خلال طقوس سحرية تؤدى لتسخير قوى شيطانية لاصلة للدين العام بها أو لتقييدها. وكانت هذه الأنشطة السحرية تعد خارج إطار الدين بل إنها كانت تعتبر محرمة تماما. فلم يكن يحق للمرء أن يدخل فى علاقات خاصة مع قوى غيبية قد تمده بالعون على حساب الجماعة التى ينتمى اليها. وفى علاقته بالغيب كان مقيدا بالتفكير والعمل فى صالح الجماعة لا فى صالحه هو وحده.

ومما يتفق مع ذلك أن كل فعل تعبدى تام كان له طابع عام أو شبه عام - إذ أن مجرد النذر لم يكن يعتبر تعبدا كاملا إلا بتقديم قربان. وكانت معظم القرابين تقدم فى مناسبات ثابتة وهى الأعياد الكبرى، ولكن حتى القرابين الخاصة لم تكن لتكتمل إلا بوجود ضيوف، ولم يكن الفائض من لحم القرابين يباع، بل كان يوزع بسخاء.[27] وهكذا فإن كل تعبد كان يعبر عن فكرة أن الإنسان لايحيا لنفسه فقط، بل لجماعته، وأن هذه المشاركة فى المصالح الاجتماعية هى المجال الذى يشرف عليه الآلهة وتباركه.

والأهمية الأخلاقية المتعلقة بالوجبة القربانية التى كانت تعتبر عملا اجتماعيا كانت تتأكد بصفة خاصة ببعض العادات والأفكار القديمة المتصلة بالطعام والشراب. فكان من يشتركون معا فى تناول الطعام والشراب طبقا للفكر القديم وبهذا العمل الاجتماعى نفسه يرتبطون فيما بينهم بعهد من الصداقة والالتزام المتبادل. لذا فنحن نجد أن كل وظائف الدين العادية فى الديانات القديمة تتلخص فى الوجبة القربانية وأن الترابط العادى بين الآلهة والبشر ليس له شكل آخر، فعلينا أن نتذكر أن عملية المشاركة فى الطعام والشراب هى التعبير الدينى الثابت عن أن كل المشاركين فى الوجبة إخوة وأن واجبات الصداقة والأخوة معترف بها ضمنا فى هذه المشاركة. فقبول الإنسان على المائدة يعد إعلانا من الإله بقبول صداقته؛ لكن هذه الميزة لاتقوم على قدراته الخاصة وحدها؛ بل إنه يُقبل كعضو فى جماعة لكى يطعم ويشرب مع رفاقه، وإذا كانت هذه العملية الدينية تدعم العهد الذى يربط بينه وبين إلهه فإنها تدعم العهد الذى يربطه بإخوته فى الدين المشترك أيضا.

وصلنا الآن فى مناقشتنا الى نقطة يمكن لنا فيها أن نكوّن تقديرًا عاما للقيمة الأخلاقية لنمط الديانة التى تم وصفها. فسيطرة الدين على الحياة لها جانبان، إذ تكمن فى جزء منها فى ارتباطه بالمفاهيم السلوكية الخاصة التى يحدد لها عقوبة غيبية، لكنها تكمن أساسا فى تأثيره على الطابع والمزاج العام للبشر حيث يرتقى بها الى درجة أعلى من الشجاعة والهدف ويسمو بهم عن عبوديتهم لرغباتهم المادية العابرة من خلال تعليم البشر أن حياتهم وسعادتهم ليست هى الهدف الوحيد لقوى الطبيعة، لكنهما موضع رقابة ورعاية من جانب قوة أعلى. وهذا التأثير أقوى من الخوف من العقاب الغيبى، إذ أنه يعد حافزا، فى حين أن العقاب لايزيد عن كونه نظاميا. ولكن لإيجاد تأثير أخلاقى على الحياة فلابد لكل منهما أن يسيرا جنبا الى جنب؛ فلابد لتصرفات البشر أن يدعمها إحساس بأنه لن يلقى العون الإلهى إلا فى البر والاستقامة. ويبدو فى الدين القديم عند الساميين أن الثقة فى العناية الإلهية لاتخص كل إنسان فى اهتماماته الخاصة بل تخص الجماعة فى مهامها وأهدافها العامة؛ وهذه الثقة هى التى يتم التعبير عنها فى الطقوس الدينية العامة حيث يلتقى أعضاء الجماعة جميعا لتناول الطعام والشراب معا على مائدة إلههم، فيتجدد إحساسهم أنه معهم. والآن إذا نظرنا الى جماعة الأتباع كلها على أنها كيان واحد يتبين أن تأثير هذا النوع من الديانات يقوم على الحافز (stimulative) وليس نظاميا (regulative). وحين تتحد الجماعة فى كيان واحد مع نفسها وفى كيان واحد مع إلهها فإن لها أن تفعل ماتشاء مع كل من هم خارجها طبقا لما تنص عليه تلك الديانة. فأصدقاؤها هم أصدقاء الإله وأعداؤها هم أعداء الإله؛ وهى

تصحب آلهها معها فى كل ماتقدم عليه. وبما أن الجماعات القديمة للديانة كانت قبائل أو شعوبا يمكن القول إن الديانة القديمة لم يكن لها تأثير على الأخلاقيات القبلية أو الدولية - ففى أمور كهذه كان الإله يكتفى بأن يكون مع قبيلته أو شعبه. ولما كنا ننظر الى القبيلة أو الشعب التابع لديانة مشتركة باعتباره كيانا واحدا فإن تأثير الدين قاصر على دعم ثقة الشعب بنفسه - وهى سمة لها فائدة بالغة فى الصراع المستمر من أجل البقاء والذى كان ينشب بين الجماعات القديمة. أما فيما عدا ذلك فلم تكن له أية قيمة أخلاقية.

ويختلف الحال اختلافا تاما حين ننظر الى الجماعة الدينية على أنها تتألف من العديد من الأفراد لكل منهم أهدافه وتطلعاته الخاصة. ففى هذا الصدد نجد أن التأثير النظامى للدين القديم هو الذى تكون له السيادة، فالطيبات التى يبشر بها الدين لايعد بها الفردَ إلا بقدر حياته ضمن الجماعة وتكريسها من أجلها. والخير الذى يكمن فى العملية الاجتماعية المتمثلة فى شعيرة القربان هو أن سعادة الفرد فى سعادة الجماعة، وبالتالى فإن قوة الدين القديم توجه لتربية الفرد على الحفاظ قيم الولاء والإخلاص لرفاقه والعمل لصالح المجتمع الذى هو عضو فيه مع التأكيد على أن العناية الإلهية ترعاه فى ذلك وعلى أنه قد كرس حياته لقضية رابحة. وكان هذا الإخلاص فى العمل للصالح العام هو المنبع الأساسى للأخلاقيات القديمة ومصدر كل الفضائل البطولية التى يضرب عليها التاريخ القديم العديد من الأمثلة. وهكذا كانت الغاية الدينية فى المجتمع القديم والمتمثلة فى العبادات الاجتماعية والغاية الأخلاقية التى كانت تحكم سلوكيات الحياة اليومية تعتبر وحدة واحدة، وكانت كل الأخلاقيات - حسب مفهوم

الأخلاق فى ذلك الوقت - لها قداستها ويدعمها مبدأ الثواب والعقاب الدينى.

ولاتنطبق هذه الملحوظات إلا على النمط الأصلى للديانة القديمة حين كانت لاتزال ذات طابع قبلى أو قومى بحت. وعندما بدأت القومية والديانة فى التداعى، اتخذت بعض العبادات طابعا أكثر أو أقل عالمية. وحتى فى الوثنية فى أنماطها الأكثر تطورا كانت الآلهة أو بعضها هم حراس الأخلاقيات الإنسانية لا حراس للولاء القومى. إلا أن ما تم كسبه بالعمومية ضاع بحدة الشعور الدينى وقوته، ولم يكن التقدم نحو الشمول الأخلاقى كافيا لتعويض تداعى القيم البطولية القديمة التى نشأت فى ظل نمط الدين القومى بنطاقه المحدود.

*

هوامش

[1] بعض النقاط المتصلة بهذه العبارة تلفت النظر ولكن لايتسع المقام لمناقشتها باستفاضة فى هذا الموضع. لذا نرجئ تناولها الى الملحوظة الإضافية «ء» بعنوان «التقدمة المقدسة بالجزيرة العربية».

[2] انظر الأمثلة على ذلك والتى قام بجمعها سبنسر (Spencer, Lib. iii. cap. 10) وهيرمان (Hermann, *Gottesdienstliche Alterth. d. Griechen*).

[3] Aristotle, *OEcon*. p. 1352b of the Berlin edition. كما نجد ضريبة العشر على الواردات فى مكة (أزرقى، ص١٠٧؛ ابن هشام ص٧٢).

[4] Aristotle, *OEcon*. p. 1345b.

[5] صموئيل الأول، ٨/ ١٥، ١٧؛ الملوك الأول، ٤/ ٧ ومابعدها. وينتمى «جزاز الملك»

(عـاموس ٧/ ١) الى نفسّ هذه النوعـية من الضـرائب، فـهى ضَريبـة ودية كانت تفـرض على عـشب الربيع لإطعـام خيل الملك (انظـر الملوك الأول، ١٨/ ٥). كمـا كـان الرومان فى سـوريا يقـومـون بجبـاية ضـريبـة على المراعى فى شـهـر نيسـان لإطعـام خـيلهم، انظر Bruns and Sachau, *Syrisch-Röm. Rechtsbuch*, Text L, 121.

6Lib. xx. cap. 14.

٧هوشع، ٨/ ٥، ٣ حسب قراءة نيس.

٨انظر الملوك الثانى، ١٦/ ١٥؛ حزقيال، ٤٥/ ٩ ومابعدها.

٩عاموس، ٧/ ١٣.

10Waddington, No. 2720a.

١١التكوين، ٢٨/ ٢٢؛ عاموس، ٤/ ٤.

12Mordtm und Müller, *Sab. Denkm.* No. 11.

13Xen., *Anab.* v. 3. 9; Waddington, *ut Supra.* وكان يتم إنفـاق أعشار البخور التى تؤدى للكهنة فى بجنوب جزيرة العرب على الوليـمة التى يقيمها الإله لضيـوفه لعدد معين مـن الأيـام (Pliny. *H. N.* xii. 63). ويذكـر دوفـال (M. R. Duval. *Rev.* *d'Assyriologie*, etc., 1888, p. 1 *sq.*) أنه كان هناك بالتيماء بشمال الجزيرة عشر يفرض على النخيل ويمنح جزء منه للكهنة، لكن هذا الرأى مشكوك فيه.

١٤صموئيل الثانى، ٦/ ١٩.

١٥صموئيل الأول، ١/ ٢١، ٢٤؛ ١٠/ ٣.

١٦وكان نفس هذا المبدأ معترفا به فى اليونان (Schol. on Aristoph. *Plutus*, 596 in Herrmann *op. cit.*, 15) وكذلك فـى القربان الذى كـان يقدم لأقـيصر بالجـزيرة العربـية (*supra*, p. 223).

١٧والمخـرَج الوحـيد من هذا الاسـتـنتـاج هو افـتـراض أن النبلاء الأثـرياء كانوا يـشاركـون

بأموالهم الخاصة فى تغطية نفقات مايزيد عن القرابين العامة؛ وهو أمر لن يصدقه من يعرف الشرق ويقرأ سفر عاموس. وتعد حكاية ناثان عن مصباح الفقير الذى أخذه جاره الغنى ليقيم على ضوئه وليمة (قربانية بالضرورة فى ذلك العصر) دليلا واضحا على ذلك.

١٨صموئيل الأول، ٩/ ١٢؛ ٢٠/ ٦.

١٩صموئيل الأول، ١/ ٣، ٢١.

٢٠هوشع، ٢/ ١٣.

٢١أشعياء، ٣٠/ ٢٩.

٢٢صموئيل الأول، ١٠/ ٣.

٢٣صموئيل الأول، ٩/ ١٣؛ صموئيل الثانى، ٦/ ١٩؛ ١٥/ ١١؛ نحميا، ٨/ ١٠. وكان ضيوف القربان يقدمون شاة للرؤساء (حزقيال، ٣٩/ ١٧ ومابعدها؛ صفنيا، ١/ ٧). وكان رفض نَبَل السماح لداود بالمشاركة فى عيد جز فراء الغنم خروجا على العرف الدينى؛ ويتضح من سفر عاموس (٤/ ٥) أن تقدمة الشكر كانت تعنى دعوة الجميع للحضور والمشاركة. لمزيد من الاطلاع على العرف العربى فى مثل هذه الحالات انظر فلهاوزن، ص١١٤ ومابعدها. ويرد ذكر قاعة الولائم (مَنسِك) الخاصة بالقرابين الجماعية منذ عهد صموئيل الأول (٩/ ٢٢) والاسم الذى يطلق عليها فى العبرية (ليشكا) يبدو متطابقا مع نظيره اليونانى (λεσχη)، وهو مايستنتج منه أن الفينيقيين كانت لديهم قاعات مماثلة منذ عهد مبكر؛ انظر سفر القضاة (٩/ ٢٧؛ ١٦/ ٢٣ ومابعدها). ولمزيد من المعلومات عن الاحتفالات الجماعية عند السريان فى العصور اللاحقة انظر بوسيدون (Posidon. Apam. *ap*. Athen. xii. 527 (*Fr. Hist.* (*Gr*. iii. 258).

٢٤فنجدها فى الهند (Manu, v. 31 *sq*) وفارس (Sprenger, *Iranische Alterth.* iii. 578; Herod. i. 132; Strabo, xv. 3. 13, p. 732). وكان هناك نوع من القرابين فى كل عيد وفى كل وجبة اجتماعية عند الرومان واليونان القدماء؛ فكان الرومان يؤدون ضريبة

للآلهة الخاصة بالبيت.

٢٥هناك قول عربي مأثور قرأت ذات مرة أنه ينسب لتأبط شراً يعتبر تناول اللحم إحدى مباهج الحياة الثلاث. ويصنف اللحم والخمر عند الميداني (٢، ٢٢) معا باعتبارهما من المغريات المترفة.

٢٦أشعياء، ٢٢/ ١٢، ١٣ مقارنة بالإصحاح ١/ ١١ ومابعدها.

٢٧كان لحم القربان في اليونان في عصور لاحقة يعرض للبيع (1 Cor. x. 25).

*

المحاضرة الثامنة
المغزى الأصلى للقربان الحيوانى

تحدثنا بما فيه الكفاية عن الاحتفال القربانى كما نجده عند الشعوب القديمة بعد أن تخلت عن همجيتها. ولكن لكى نفهم الموضوع كاملا علينا أن نرجع به الى جذوره حين كان المجتمع أشد بدائية مما كان عليه الساميون أو الإغريق الزراعيون.

كانت المائدة القربانية تعبيرا مناسبا عن المثل القديمة للحياة الدينية لا لمجرد أنها كانت سلوكا اجتماعيا يجمع بين الإله وأتباعه بل لأن عملية الطعام والشراب مع البشر فى حد ذاتها وكما سبق أن أشرنا تعد رمزا وتأكيدا على الأخوة والالتزامات الاجتماعية المتبادلة. والمعنى الوحيد المتمثل بصورة مباشرة فى المائدة القربانية هو أن الإله وأتباعه متعايشان معا ويأكلان على مائدة واحدة، بل إن كل نقطة أخرى فى علاقتهم المتبادلة تندرج تحت هذا المفهوم. فالمشاركون فى تناول اللحم متحدون فى كل السلوكيات الاجتماعية؛ ومن لايطعمون معا غرباء عن بعضهم البعض ويفتقرون الى الأخوة الدينية والواجبات الاجتماعية المتبادلة. وقد يتضح مدى شيوع هذه الرؤية بين العرب بالإشارة الى قانون كرم الضيافة. فكل غريب عند العرب هو عدو طبيعى ولايحميه من العنف إلا قوته أو الخوف من ثأر قبيلته له إن أريق دمه.[1] ولكنى لو أكلت لقمة مع إنسان فليس

هناك ماأخشاه من جانبه، «فـهناك ملح بيننا» وعليه عهد ألا يمسنى بسوء، بل أن يعيننى ويحميـنى كما لو كنت أخاً له.[٢] وقد بلغ هذا المبدأ عند العـرب القدماء حد أن زيد الخـيل، وهو محارب شـهير إبـان ظهور الإسلام، رفض قـتل قاطع طريق سرق إبـله، لأن اللص كان قد اخـتلس رشفـة من لبن فى وعاء أبيـه قبل قيامه بسرقته.[٣] وليس مـعنى أنى أكلت مـرة مع أحـد الناس أنى قـد أصبـحت صديقا دائما له بالضرورة، فعهد الصداقة له مفهوم واقعى للغاية ولايستمر أكثر من فترة بقاء الطعام فى معدتى.[٤] إلا أن العهد المؤقت يتأكد من خلال التكرار[٥] وقـد يتحـول الى رباط دائم يتأكـد بحلف يمين. «فكان هناك تحـالف بين لحيـان والمصطلق وكانا يطعمان ويشربان معا»[٦] وهذه العبارة من جـانب مؤرخ عربى هى مانريد قوله لـتحديد مغزى المائدة القـربانية تماما. فالإله وأتبـاعه يميلان لأن يأكلا ويشربا معا، وبهذا الرمز يتم إعلان الصداقة وتوثق عراها.

ويمكن أن نتـبين المغـزى الأخلاقى للمـائدة المشـتركـة فى أجلى صـورة فى العرف الـعربى ولو أنهـا لم تكن قاصـرة على العرب. فـيسـجل العهـد القديم العديـد من الحالات التى تم فيـها إبرام عـهد بين الأطراف التى تطعـم وتشرب معا. وكانت المائدة فى معظم هذه الحالات قربانية، لذا فلايتضح فيها أن رجلين يتحالفـان لمجرد المشاركة فى طعـام واحد إلا إذا كان الإله طرفا ثالثـا فى العهد. وتكمن قيمة المثال العربى فى أنه يقدم الدليل على أن رباط الطعام له شرعية فى حد ذاته وأن الدين قـد يؤكد هذه الشرعيـة ويدعمهـا؛ إلا أن الجوهر يكمن فى عمليـة المشاركة فى الطعـام بصورتها المادية الملـموسة. وقد يسـتنتج نفس الشئ عند العبرانيين والكنـعانيين بالقياس ويتأكد الاسـتنتاج بصورة مباشـرة من سفر

هوشع (٩/ ١٤) حيث يدخل بنو إسرائيل فى تحالف مع أهل جَبعون بأخذ بعض مَن زادهم دون مشورة يهوَة. وتلى ذلك عقد اتحاد رسمى موثق بيمين، ولكن بمجرد قبول بنى إسرائيل للطعام المقدم لهم أصبحوا ملتزمين بالتحالف بالفعل.

ومع ذلك فإننا لم نصل بعد الى جذور المسألة. إذ ماهى طبيعة الصداقة المبرمة أو المعلنة حين يتناول الناس الطعام والشراب معا؟ فالصداقة فى مجتمعنا المعقد لها أنواع عديدة ودرجات متباينة؛ وقد يتحد الناس بمواثيق الواجب والشرف لغايات معينة وتفصل بينهم أشياء أخرى. وحتى فى العصور القديمة نجد فى العهد القديم مثلا أن المائدة المشتركة كانت تعد لإبرام تحالفات من أنواع مختلفة. إلا أن التحالف فى كل حالة من الحالات كان ملزما وغير قابل للنقض؛ وكان يشتمل على مايسمى بلغة الأخلاق فريضة الالتزام الكامل. أما فى أشد أشكال المجتمعات بدائية فلم يكن هناك سوى نوع واحد من الصداقة ملزم وغير قابل للنقض. فكل الآخرين بالنسبة للإنسان البدائى يصنفون الى فئتين، فئة من كانت حياته مقدسة بالنسبة لهم وفئة من كانت حياته غير مقدسة عندهم. والفئة الأولى هم قومه، والأخيرة هم الغرباء والأعداء ولامجال لعقد رباط لاينفصم معهم إلا إذا دخلوا الدائرة التى كانت لحياة كل فرد فيها قدسية بالنسبة لكل رفاقه.

وتتطابق هذه الدائرة مرة أخرى مع دائرة القربى، إذ أن الاختبار العملى لصلة القربى هو أن العشيرة بأسرها مسئولة عن حياة كل فرد من أفرادها. فإذا قتلت قريبك سواء عن عمد أو عن غير عمد فإن هذا وفقا لقوانين المجتمع

البدائى يعد قتلا وعقابه الطرد من العشيرة؛[7] وإذا قُتل أحد أبناء عَشيرتك على يد أحد الغرباء تصبح أنت وكل فرد من أفراد عشيرتك ملزما بالثأر له بقتل القاتل أو أحد أفراد عشيرته. ومن الواضح أنه لامجال لصداقة وثيقة فى ظل نظام كهذا إلا بين من كانت بينهم صلة دم. فلفريضة الثأر المكانة الأولى، وكل فريضة أخرى يمكن التغاضى عنها إذا ما تعارضت مع فريضة الثأر. ولايمكن لك أن تتحالف مع شخص ولو بصورة عابرة إلا إذا اتخذ مكانة ذى القربى طوال مدة التحالف بينكما. أى أنه لايمكن لأحد الغرباء أن يتحالف معك مالم يلتزم فى الوقت نفسه بالتحالف مع كل قومك وبنفس الدرجة. وهذا فى الحقيقة هو قانون الصحراء؛ فعندما يقوم أى فرد من العشيرة باستضافة أحد الغرباء من خلال عهد الملح فإن العشيرة بأسرها تلتزم بما ألزم نفسه به، وعليهم أن يستقبلوا الغريب باعتباره واحدا منهم طالما ظل الالتزام قائما.[8]

أما بالنسبة لفكرة أن صلة القربى ليست مسألة مولد وحسب، بل يمكن اكتسابها فتخرج عن نطاق دراستنا هاهنا؛ ولكن كان لها نفس المفهوم البدائى لصلة القربى. والقرابة بالنسبة لنا ليست لها قيمة مطلقة، بل تقاس بدرجات، وقد تعنى الكثير أو القليل وقد لاتعنى شيئا على الإطلاق حسب درجتها وظروف أخرى. أما فى العصور القديمة فإن الالتزامات الأساسية لصلة القربى لم يكن لها علاقة بدرجات القرابة، بل كانت تفرض على كل فرد من أفراد العشيرة وبنفس الدرجة والقوة. فإذا كانت لحياة شخص قدسية عندك وكل مايمسه يمسّك بدوره لم يكن من الضرورى أن تنتميان الى جد واحد؛ بل يكفى

أنكما تنتميان الى عشيرة واحدة تحملان اسمها. أما كنه عشيرتك فهو أمر يحدده العرف، وهو مالم يكن ثابتا فى كل مراحل المجتمع؛ فكان الرجل فى أقدم المجتمعات السامية ينتمى الى عشيرة أمه، وفى عصور لاحقة كان ينتمى الى عشيرة أبيه. إلا أن جوهر صلة القربى كان مستقلا عن النمط الخاص من العرف. فالأقرباء هم مجموعة من الأفراد ترتبط حياة كل منهم بحياة الآخر فيما يمكن اعتباره وحدة جسدية لدرجة أنه يمكن اعتبارهم أجزاء لروح واحدة. فكان أفراد العشيرة الواحدة يعتبرون أنفسهم كيانا حيا واحدا أو كتلة حية واحدة من دم ولحم وعظم ما أن يصاب عضو منها حتى تعانى سائر أعضائها. وتتجلى هذه الفكرة فى اللغات السامية فى كثرة من أنماط الكلام المألوفة. ففى حالة ارتكاب جريمة قتل نجد أن البدو العرب لايقولون «إن دم س من الناس أو ص قد سفك»، بل يقولون إن «دمنا قد سفك». وفى العبرية نجد أن العبارة التى يؤكد بها الشخص على قرباه هى «أنا عظمك ولحمك».[9] و«اللحم» فى كل من العربية والعبرية مرادف «للعشيرة» أو ذوى القربى.[10] وقد لايزيد هذا اللفظ عن تشبيه مجازى ليست له نتائج عملية. ولكن ليس فى الفكر القديم حد فاصل بين ماهو مجازى وماهو حرفى، أو بين أسلوب التعبير وأسلوب إدراكه؛ فلكل من العبارة والرمز صفة الواقع. فإذا كانت القرابة تعنى الاشتراك فى كتلة واحدة من اللحم والدم والعظم فمن الطبيعى أن تتوقف على ولادة الفرد من جسم أمه وبالتالى فهو جزء من لحمها منذ ولادته وعلى رضاعته من لبنها. لذا فإننا نجد عند العرب أن رباط الرضاع يربط بين الطفل المرضع ومن أرضعته وقومها كرباط الدم. وبعد فطامه تستمر تغذية لحمه ودمه وتجديدهما بالطعام

الذى يشاركهم فيه. من ثم فإن المشاركة فى الطعام يمكن اعتبار أنها تؤكد بل تشكل صلة القربى بكل ماتحمله الكلمة من معان.[١١]

وبالنسبة لمبدأ القربان فمن الأفضل أن نفرق بين هاتين النقطتين. إذ كانت دائرة الدين الواحد والالتزامات الاجتماعية المشتركة تتطابق مع دائرة القربى الطبيعية،[١٢] وكان الإله نفسه ينظر اليه على أنه ينتمى الى نفس الأصول التى ينتمى اليها أتباعه. لذا فقد كان من الطبيعى لأهل العشيرة وإلههم الذى ينتسب اليهم بصلة الدم أن يدعموا أخوتهم عن طريق الالتقاء معا من حين لآخر حتى يغذوا حياتهم المشتركة بطعام واحد على مائدة واحدة ليس للغرباء مكان عليها. وتعد «مائدة العشيرة المقدسة» (sacra gentilicia) عند الرومان من أوضح الأمثلة على هذا القربان العشائرى الذى يجمع العشيرة كلها بصفة دورية منتظمة. وكما هو الحال فى المجتمع البدائى لم يكن من الممكن للفرد أن ينتمى الى أكثر من عشيرة واحدة، لذا لم يكن للفرد أن يشارك فى مائدة عشيرتين، إذ أن هذا يلوث صفاء دم العشيرة ودينها. وكانت «المائدة» عند الرومان تتألف من قرابين سنوية مشتركة يقوم أهل العشيرة فيها بتكريم آلهة العشيرة ومن بعدهم «أرواح» أسلافهم بحيث يتم جمع العشيرة بأكملها أحياؤها وموتاها فى الطقس الدينى.[١٣] أما الشبه بين أقدم الاحتفالات القربانية عند الساميين و'مائدة العشيرة المقدسة' عند الرومان فهذه مسألة استقراء وليس ثم دليل مباشر عليها، ولو أنه أمر شبه مؤكد. وقد سبق أن بينا فى المحاضرة الثانية أنه لم يكن هناك استثناء عند الساميين من القاعدة العامة التى ترى أن دائرتى الدين والعشيرة كانتا متطابقتين فى الأصل. إذن فالشئ الوحيد الذى يحتاج الى دليل

إضافى هو أن الطقس القربانى عند الساميين كان موجودا بالفعل فى هذا النمط البدائى من المجتمعات. وهى مسألة مؤكدة أخلاقيا لأسباب عامة؛ فطقس كالمائدة القربانية له نفس السمات العامة فى كل أنحاء العالم ونجده عند أشد الشعوب بدائية ومن المرجح بطبيعة الحال أنه يعود الى أقدم مراحل النظام الاجتماعى. ومما يؤكد هذا الرأى أنه بعد أن كانت بعض العشائر فى التردد على قدس واحد وفى عبادة نفس الإله كان الأتباع لايزالون يجتمعون لأغراض قربانية على أساس القرابة. وفى عصر شاول وداود كانت كل أسباط بنى إسرائيل قد اتحدت منذ عهد بعيد سابق على عبادة يهوة، إلا أن العشائر ظلت تحتفظ بقربانها العشائرى السنوى الذى كان كل فرد فى الجماعة يلتزم بحضوره.[١٤] أما الشاهد الأشد حسما فيأتينا من الجزيرة العربية حيث لم يكن الناس كما رأينا يشتركون معا فى طعامهم إلا إذا كانت تربط بينهم صلة القربى أو عهد له ما للقرابة الطبيعية من قوة. وفى ظل مثل هذه القاعدة كان لابد للوليمة القربانية أن تقتصر على أولى القربى، وكانت العشيرة هى أكبر دائرة يمكن أن تتحد فى عمل قربانى. لذا فمع أن الأقداس الكبرى بالجزيرة العربية فى عصور الوثنية كان يتردد عليها فى أوقات الحج قوم من قبائل شتى يجتمعون بها لفترة فى حماية الرب نجد أن مشاركتهم فى عبادة موضع مقدس واحد لم يكن يربط بين العشائر الغريبة فى أية وحدة دينية؛ فكانوا يتعبدون جنبا الى جنب، ولكن دون أن يكون بينهم رباط يوحد بينهم. ولم يتحول الحج الى رباط للأخوة الدينية إلا فى الإسلام، فى حين أن وجوب دخول مختلف القبائل فى مباراة للتفاخر وتبادل الهجاء قبل الفروغ من العيد فى عصور الوثنية

كـان هو الذى يعيدهم من حيث أتوا وقد تأججت نار ضغائنهم القديمة من جديد.[١٥]

إن القول بأن المائدة القربانية كانت فى الأصل وليمة للأهل وذوى القربى يوحى للفكر الحديث بأن النمط البدائى منها كان يتمثل فى محيط العائلة وأن القرابين العامة التى كانت العشيرة كلها تجتمع فيها لم تكن إلا امتدادا لمثل هذه العبادة الأسرية التى كانت تتمثل فى كل مائدة عائلية فى روما القديمة. فلم تكن العائلة فى روما تترك مائدة العشاء إلا بعد أن يتم وضع جزء من الطعام على الموقد تقدمة للآلهة الحارسة للبيت، والفكر المعاصر الذى يعتبر أن الجماعة ليست إلا دائرة موسعة من العائلة ينظر الى القربان العشائرى باعتباره توسيعا لهذا الطقس الأسرى. إلا أن اعتبار العشيرة مجرد عائلة مكبرة لايتفق ونتائج البحوث الحديثة. فالقرابة أقدم من الحياة الأسرية، ولم تكن جماعة الأسرة أو العائلة فى أشد المجتمعات التى نعرفها بدائية فرعا من العشيرة، بل كانت تضم أعضاء من العديد من العائلات. وكانت القاعدة ألا يتزوج البدائى من نساء عشيرته، وكان الأطفال ينتمون لعشيرة الأم، وبالتالى لم يكن لهم رباط دم بأبيهم. وفى مجتمع كهذا لم يكن ثم حياة أسرية وبالتالى لم تكن هناك مائدة عائلية مقدسة. وقبل أن تكتسب المائدة العائلية مغزاها الدينى الذى كان لها فى روما لابد أن يتوفر شرطان: إما أن ينحل الارتباط البدائى بين الدين والعشيرة، أو أن تتوفر وسيلة تجعل أفراد الأسرة كلهم من دم واحد وهو ماكان يحدث بروما من خلال قاعدة تدمج الزوجة فى عشيرة الزوج بمجرد زواجها منه.[١٦]
وكانت أشد الشعوب بدائية لديها قواعد للطعام تقوم على مبدأ القرابة، أى أن

المرء ليس له أن يأكل لحم الحيوان الطوطمى لعشيرته؛ وكانت لها بعض الطقوس الخاصة بطبيعة المائدة القربانية الخاصة بذوى القربى؛ ولكن لم تكن عادة البدائيين أن يحملوا طعامهم العادى ليقيموا موائد أسرية عادية. بل جرت العادة عندهم بأن يأكلوا فى أوقات غير منتظمة وكل على حدة، وترسخت هذه العادة بالأحكام الدينية التى كانت غالبا ماتحرِّم على عضو العائلة أن يأخذ نصيب غيره من الطعام.

وليس بين أيدينا دليل مباشر على قواعد الساميين وعاداتهم فى عصر وحشيتهم البدائية، ولو أن هناك عددا من الدلائل غير المباشرة على أنهم كانوا فى الأصل يعترفون بالقرابة عن طريق الأم، وأن الرجال كانوا فى الغالب يتزوجون من جماعات غريبة. ويفترض أن السامى فى هذه المرحلة من تطور المجتمع لم يكن يأكل مع زوجته وأطفاله، ومن المؤكد أنه لو فعل ذلك لما كان للطعام طابع دينى باعتباره إقرارا بالقرابة والتبعية لإله جماعة ما. إلا أن الطعام العائلى لم يحدث أن تحول الى عرف ثابت عند الساميين عامة. وفى مصر حتى يومنا هذا نجد من الناس من لايأكل مع زوجته وأولاده،[١٧] والأولاد غير البالغين عند العرب لايجرؤون على تناول الطعام أمام آبائهم، بل يأكلون وحدهم أو مع نساء البيت.[١٨] ولاشك أن عزل النساء قد أعاق تطور الحياة الأسرية فى الدول المسلمة؛ إلا أن هذا العزل لم يطبق تماما فى الصحراء، ومع ذلك لانجد امرأة تأكل أمام الرجال فى شمال الجزيرة العربية.[١٩] ونرى من جانبنا أن هذه العادات نشأت فى الأصل فى عصر لم يكن الرجل وزوجته وأسرته ينتمون فيه الى عشيرة واحدة فى العادة، وكان أهل العشيرة فيه فقط هم

الذين يأكلون معاً.[٢٠] وعلى الرغم من ذلك تظل هناك حقيقة ثابتة وهى أن الطعام العائلى اليومى فى الجزيرة العربية لم يحدث أن اتخذ طابع العرف الثابت والمغزى الدينى الذى كان للعشاء الرومانى.[٢١]

من ثم فلامجال لإرجاع الوليمة القربانية الى الطعام العائلى، بل من الأرجح اعتبارها منذ البداية وليمة عامة تضم أعضاء العشيرة الواحدة. ولاينطبق ذلك إلا على الجزيرة العربية بل على الساميين عامة، وهو مايستدل عليه بناء على أسباب عامة، حيث أن ديانة الساميين نشأت عن أصل مشترك، ويتأكد الاستدلال بملاحظة عدم وجود أى أثر لإضفاء طابع قربانى على الطعام العائلى العادى حتى عند الساميين الزراعيين. ولم يكن الموقد المنزلى عند الساميين مذبحا كما هو الحال فى روما.[٢٢]

كانت كل أنواع الطعام البشرى تقدم للآلهة، وأى قد منه كان كافيا فى عرف كرم الضيافة العربية لعقد رباط بين شخصين يقوم على مبدأ أن الأقارب فقط يأكلون معا. لذا يبدو أن أى نوع من الطعام تشارك فيه جماعة من الأقارب قد يشكل وليمة قربانية. والأرجح أن الفارق الذى يميز الوليمة عن وجبة الطعام العادية لايكمن فى مادة الطعام أو وفرته، بل فى طابعها العام. فحين يأكل الناس وحدهم لايدعون الإله لمشاركتهم طعامهم، أما حين تتناول العشيرة طعامها معا ككيان جماعى واحد فإن إله الجماعة لابد أن يكون طرفا فيه.

على أية حال ليست هناك وليمة قربانية طبقا للعرف السامى إلا بذبح ذبيحة. والقاعدة فى التشريع اللاوى أن التقدمة النباتية حين تُقدم وحدها تخصص بأكملها للإله ولامجال فيها لوليمة يشارك فيها الأتباع، وهو مايتفق

والتاريخ الأقدم حيث لانجد وليمة قربانية لايكون اللحم جزءا منها. ونفس العرف نجده عند العرب حيث كانت الوليمة الدينية تحتوى على ذبيحة. لذا فالأرجح إذا نظرنا الى الأمر من جانبه الإنسانى البحت أن ذبح ذبيحة كان فى العصور الأولى هو الشئ الوحيد الذى كان يجمع العشيرة كلها معا حول مائدة واحدة. كما أن كل ذبيحة كانت تعد قربانا عشائريا، أى أن الحيوان الأهلى لم يكن يذبح إلا لإعداد مائدة عامة للأهل. وهذه الفرضية الأخيرة قد تبدو غريبة، لكنها تتأكد بالدليل المباشر الذى يسوقه نيلوس على عادات عرب صحراء سيناء فى أواخر القرن الرابع الميلادى. إذ كان هؤلاء العرب يقتاتون على النهب أو على الصيد بالإضافة الى اللبن من ماشيتهم. وحين كانوا يعانون نقصا فى هذه الموارد كانوا يلجأون الى لحم إبلهم حيث كان يتم ذبح أحدها لكل عشيرة أو لكل جماعة تقيم خيامها معا-وكان أعضاؤها وفقا للعرف العربى جزءا من عشيرة- وكان الأهل يسرعون بالتهام اللحم شبه نئ بعد إنضاجه قليلا على النار.٢٣

ولإدراك قوة هذا الدليل علينا أن نتذكر أن العرب فى ذلك الوقت كانوا يعرفون الملكية الخاصة للإبل، ولم يكن هناك سبب يمنع المرء من قتل حيوان لطعام أسرته. ومع أن الجمل قد يكون كثيرا على عائلة واحدة أن تتناول لحمه طازجا، فقد عرف العرب فن تخزين اللحم بتقطيعه الى شرائح وتجفيفه فى الشمس وكانوا يمارسونه. وفى ظل هذه الظروف كان لابد للذبح الخاص أن يصبح عادة مالم يكن ثم عرف قبَلى يحرّمه. وإذا كان اللبن والفرائس وحصيلة النهب طعاما خاصا يؤكل بأى طريقة فإن الجمل لم يكن يُسمح بقتله وتناول

لحمة إلا فى طقس عام يشارك فيه الأهل جميعا.

يعتبر هذا الدليل على درجة من القوة لأن ذبح الجمل وقت الجوع عند العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس لم يكن يعد قربانا للآلهة على مايبدو. إذ أنه بعد عدة صفحات يشير صراحة الى القرابين التى كان هؤلاء العرب يتقربون بها لنجمة الصبح وهى الإله الوحيد المعترف به عندهم. ولم تكن هذه الطقوس تقام إلا عند ظهور النجمة، وكان لابد من التهام الذبيحة-لحمها وجلدها وعظمها-قبل شروق الشمس واختفاء النجمة. كان هذا النوع من القرابين قاصرا بالضرورة على المواسم التى كان كوكب الزهرة فيها يعد نجمة صبح؛ أما الحاجة لذبح جمل للطعام فقد ينشأ فى أى موسم، وهو ماقد يستدل منه على أن الذبيحة فى الحالة الأخيرة لم يكن يعترف بأن لها طابعا قربانيا. وكان العرب فى الحقيقة قد تجاوزوا المرحلة التى لم يكن بها مايبرر الذبح بلاغرض قربانى. ويرجع المبدأ الذى يرى للإله نصيبا فى كل ذبيحة الى ديانة العشيرة فى عصر كان الإله القبَلى نفسه فيه من سلالة القبيلة حيث لم تكن مشاركته فى الوليمة القربانية سوى أحد جوانب القاعدة التى تقضى بعدم حرمان أى فرد من أفراد العشيرة من نصيب فى الذبيحة. إلا أن العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس كانوا قد توقفوا كالعرب عامة فى أواخر عهود الوثنية عن تقديم القرابين للآلهة القبليين أو العشائريين الذين كانت وليمة العشيرة ترتبط بعبادتهم أصلا. ولم يكن كوكب الزهرة إلها قبليا، بل كان إلها لكل عرب الشمال بغض النظر عن العشيرة وهو مانعرفه من مصادر شتى. لذا فلاغرو أن نصادف ذبحا لادور للإله غير القبلى فيه؛ إلا أنه مما يذكر أن الذبيحة بعد أن فقدت طابعها القربانى كان

لايزال من الضرورى أن تكون الذبيحة من شئون العشيرة كلها. ومن ناحية أخرى فالناموس الذى يقضى بأن كل ذبح شرعى يعد قربانيا عند العبرانيين ظلت سارية لمدة طويلة بعد أن أحل لرب البيت تقديم قرابين خاصة عن أسرته، وهى سمة مميزة للتطور الفريد للجزيرة العربية حيث يشير فلهاوزن الى أن الحس الدينى بها كان يتوارى أمام الإحساس بقدسية دم العشيرة. وفى مواضع أخرى عند الساميين نرى الديانة القديمة وقد أفلتت من النظام القبلى الذى قامت عليه وتكيفت مع الأنماط الجديدة للحياة القومية؛ أما فى الجزيرة العربية فقد احتفظت نواميس العشيرة وعاداتها بقدسيتها التى تستمدها أصلا من علاقتها بديانة العشيرة بعد أن نُسى إله العشيرة أو انزوى الى مكانة ثانوية. ومع ذلك نعتقد أن أكل لحم الإبل احتفظ بطابعه الدينى عند العرب حتى بعد أن زال ارتباطه بالقرابين الرسمية؛ إذ كان الامتناع عن تناول لحم الإبل وحمر الوحش وصفة وصفها سيميون ستايلايتس للعرب الذين استجابوا لدعوته التبشيرية،[٢٤] ولاتزال هناك بقايا من المغزى الدينى لولائم لحم الإبل فى التراث الإسلامى.[٢٥]

يمكن إرجاع استمرار تحريم الذبح الخاص بغرض الاستخدام الشخصى عند العرب الى نمط معدل منه فى أجزاء أخرى من الجزيرة العربية بعد عصر نيلوس بمدة طويلة. وحتى فى العصور الحديثة حين يتم ذبح شاة أو جمل إكراما لضيف فقد جرت العادة بأن يفتح المضيف بيته لجيرانه أو يوزع أكبر قدر ممكن من اللحم عليهم. وغير ذلك قد يعد شحا لكنه ليس محرما، والأدب العربى القديم يعطى انطباعا بأن هذا العرف كان فى العصور القديمة أقوى مما هو عليه اليوم وأن كل من بالخيام المحيطة كانوا يؤخذون فى الاعتبار حين تذبح ذبيحة

للطعام.[٢٦] والأهم منّ ذلك أن الاعتقاد بأن الجوع فى حد ذاته لايبرر الذبح إلا إذا كان للعشيرة كلها كان راسخا لدرجة جعلته يفوق الاعتقاد بأن كل ذبح يعتبر قربانا. وهذه الحقيقة كافية لمحو أى شك فى الفرضية التى ترى أن كل ذبح كان فى الأصل قربانا عشائريا، وفى الوقت نفسه فإنها تضفى على ذبح الذبيحة بعدا جديدا بتصنيفه ضمن الأفعال التى كانت محرمة على الفرد فى المجتمع البدائى ولاتجد مايبررها إلا إذا تحملت العشيرة كلها مسئوليته. وليس هناك على حد علمى إلا نوعية واحدة من الأفعال معترف بها عند الشعوب القديمة وينطبق عليها هذا الوصف، ألا وهى الأفعال التى تتضمن انتهاكا لحرمة دم القبيلة. والحقيقة أن الروح التى يحرم على أى بدوى فرد إزهاقها ولايمكن التقرب بها إلا برضا العشيرة ومشاركتها الجماعية تقف على قدم المساواة مع روح الأخ فى القبيلة. فليس لأى منهما أن تُزهق عن طريق العنف الفردى، بل برضا العشيرة وإله العشيرة. والتماثل بين الحالتين يتضح تفصيليا فيما يمكن اعتباره تشابها بين طقس القربان وطقس إعدام أحد أفراد القبيلة. ففى كلتا الحالتين لابد من رضا أكبر عدد من أعضاء العشيرة بل من مشاركتهم فى الفعل أيضا حتى يمكن توزيع أية مسئولية قد تترتب عليه على العشيرة كلها بالتساوى. وهذا هو المغزى فى الأسلوب العبرانى القديم للإعدام حيث كانت الجماعة كلها تشترك فى رجم المذنب.

إن فكرة حماية حياة حيوان مفترس بنفس الوازع الدينى الذى يحمى حياة أحد أفراد العشيرة هى فكرة نجد صعوبة فى فهمها أو نراها أنسب لعصر متأخر نمت فيه الأحاسيس منها للحياة الخشنة للعصور البدائية. إلا أن هذه الصعوبة

تنشأ أساسا من تبنينا لوجهة نظر زائفة. فلاشك أن الإنسان فى تلك العصور الأولى لم يكن لديه تصور لقدسية روح الحيوان بهذه الصورة، بل لم يكن لديه أى تصور لقدسية روح الإنسان بهذه الصورة. فكانت حياة أحد أفراد عشيرته مقدسة بالنسبة له لا لأنه إنسان بل لأنه من ذويه؛ وبنفس المنطق كانت حياة الحيوان الطوطمى مقدسة بالنسبة للإنسان البدائى ليس لأنه كائن حى، بل لأن كلاهما نشأ من أصل واحد، فهما أبناء عمومة.

من الواضح أن نظرة عرب عصر نيلوس لذبح الجمل كانت من هذا النوع؛ إذ لم يكونوا يمانعون فى قتل الفرائس وأكل لحمها. أما الجمل فما كانوا ليقتلوه إلا فى ظل نفس الظروف التى تجيز لكثير من البدائيين قتل طوطمهم، أى تحت ضغط الجوع أو فى طقوس دينية استثنائية.[٢٧] من ثم فالتطابق بين العادة العربية والطوطمية تام باستثناء نقطة واحدة. فليس ثم دليل مباشر على أن المبدأ الذى يحرم الذبح الفردى للجمل يرجع فى أصله الى مشاعر القربى. ولكن كما رأينا هناك دليل غير مباشر على أن رضا العشيرة ومشاركتها التى كانت شرطا لمشروعية ذبح الجمل كانت أيضا شرطا لحلية قتل أحد الأقرباء. ولانتوقع العثور على دليل مباشر، فمن غير المرجح أن يكون عرب عصر نيلوس كانت لديهم تصورات واضحة عن المغزى الأصلى للنواميس الموروثة عن مجتمع أشد بدائية.

والفرضية المتى ترى أن احترام العرب لحياة الجمل نشأت عن نفس مبدأ القرابة بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان، وهو العنصر الأول فى الطوطمية، لاتساوى شيئا إذا ارتكزت على رأى منعزل عن أحد أفرع الجنس العربى.

ولكن يلاحظ أن نفس القيود المفروضة على الذبح الفردى للحيوان كانت على الأرجح مفروضة فى العصور القديمة عند الساميين كافة. وقد عثرنا على سبب يبرر الاعتقاد بأنه لم يكن عند الساميين الأوائل عامة أى ذبح مشروع إلا للقرابين، كما عثرنا على مايبرر الاعتقاد، بعيدا عما ساقه نيلوس من شواهد، بأن كل القرابين السامية كانت فعلا جماعيا. وإن صحت هاتان الفرضيتان تكون المحصلة أن كل الساميين كانوا يوما يحافظون على حياة الحيوانات المخصصة للقرابين وكانوا يحرمون ذبحها إلا باتفاق العشيرة، أى فى ظل ظروف مماثلة لتلك التى تبرر قتل أحد الأقارب. وإن اتضح أن تحريم الذبح الفردى لحيوان مخصص لقرابين لم يكن مجرد خاصية فريدة لعرب عصر نيلوس، بل كان سائدا فى حقبة مبكرة عند كل الساميين، لاكتسب الرباط الذى يربط التحريم بشعور بالقرابة بين الأتباع والذبيحة قدرا كبيرا من المصداقية. وحينئذ ينبغى البحث عن أصل التحريم فى إحدى العادات الفكرية السائدة والشديدة البدائية، ويجب أن نشير الى أن الشعوب البدائية لم تكن لديها قواعد سلوكية عدا تلك التى تقوم على مبدأ القرابة.[٢٨] وهذه هى القاعدة العامة التى سادت فى كل ماتوفر من شواهد عن المجتمعات البدائية، ومامن شك فى أنها سادت بين الساميين الأوائل. والحقيقة أن هذه القاعدة ظلت سائدة دون تغيير يذكر بين العرب حتى ظهور الإسلام. فلا قدسية لروح ولا لعقيدة إلا إذا كانت داخل دائرة صلة الدم والقربى.

وهكذا فإن الفرضية الأولى التى ترى وجود صلة بين هذا التحريم وفكرة القربى بين بعض الحيوانات والبشر تكتسب قوة كبيرة ويصعب تجاهلها إلا إذا

كان لدى من يرفضونها الدلائل على أن فكرة القرابة بين البشر والحيوانات بنفس الصورة التى وجدت عليها عند أشد الشعوب بدائية كانت غريبة تماما على الفكر السامى أو على الأقل لم يكن لها مكانة هامة فى الفكر الدينى القديم لهذا الجنس. إلا أننا لانلقى عبء التدليل على المعارضين.

وكانت قد سنحت لى الفرصة فى سياق آخر لأن أبين بوفرة من الشواهد أن الساميين الأوائل كغيرهم من البدائيين من سائر الأجناس لم يكن لديهم خط فاصل واضح للتمييز بين طبيعة الآلهة وطبيعة البشر وطبيعة الحيوان ولم يجدوا صعوبة فى الإقرار بصلة القربى بين (أ) الآلهة والبشر (ب) الآلهة والحيوانات المقدسة (جـ) عائلات البشر وعائلات الحيوان.[٢٩] وفيما يتصل بالنقطة الثالثة فإن الدليل المباشر مفتت ومتفرق؛ ويكفى أن ندلل على أن صلة القربى بين أجناس البشر وأجناس الحيوان لم تكن غريبة على الساميين، ولكن لايكفى أن نثبت أن مثل هذه العقيدة كانت سائدة مما يبرر لنا أن نعتبرها من المبادئ الجوهرية التى قامت عليها الطقوس الدينية السامية. ولكن ينبغى أن نتذكر أن النقاط الثلاث متصلة ببعضها البعض لدرجة أن ثبوت أى نقطتين منها يعنى ثبوت الثالثة بالضرورة. وفيما يتعلق بالنقطة (أ)، لاجدال أن القرابة بين الآلهة وأتباعهم من المبادئ الأساسية فى الديانة السامية؛ فنجدها سائدة وفى أنماط متعددة وتطبيقات كثيرة لدرجة أننا لانستطيع أن ننظر اليها إلا كواحدة من أشد مبادئ الديانة القديمة انتشارا وعالمية. وفيما يتعلق بالنقطة (ب)، كان الإيمان بالحيوانات المقدسة التى تعامل بما يليق بالكائنات الإلهية من قدسية عنصرا أساسيا فى أكثر المعتقدات السامية انتشارا وأهمية. فكانت كل الآلهة الكبرى للساميين الشماليين لها حيواناتها المقدسة وظلت تُعبد فى هيئة حيوانات أو

بالارتباط برموز حيوانية حتى عصر متأخر؛ ولاشك فى أن هذا الارتباط كان يعنى ضمنا وحدة نوع حقيقية بين الحيوانات والآلهة بمقتضى أن للكائنات المقدسة كالحمام والأسماك قدسية إلهية من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، بمقتضى الأساطير المتعلقة بالآلهة كتلك التى تجعل الإلهة الحمامة تولد من بيضة، وأساطير التحول كأسطورة بامبيس التى تقول إن الإلهة السمكة وابنها كانا قد تحولا الى سمكتين. ٣٠

وإذا كانت صلة القربى بين الآلهة وأتباعهم من ناحية وبين الآلهة وبعض فصائل الحيوان من ناحية أخرى مبدأ راسخا فى ديانة الساميين ويتضح فى كل مقدسات جنسهم فلابد لنا أن نستنتج أن صلة القربى بين عائلات البشر وفصائل الحيوان كانت فكرة راسخة بنفس القدر ونتوقع أن نكتشف أن الحيوانات المقدسة حيثما وجدت سيعاملها البشر كما يعاملون ذوى قرباهم.

إن أية ديانة تقوم على صلة القربى حيث يكون الإله وأتباعه من أصل واحد يعد مبدآ القدسية والقربى فيها صنوان. فقدسية حياة أحد الأقرباء وقدسية الإله ليسا شيئين، بل شئ واحد؛ فالشئ الوحيد المقدس هو فى نهاية الأمر حياة القبيلة المشتركة أو الدم الواحد الذى هو الحياة. وكل كائن يشارك فى هذه الحياة مقدس ويمكن وصف قدسيته بأنها مشاركة فى الحياة والطبيعة الإلهية أو مشاركة فى دم العشيرة.

من ثم فإن الافتراض القائل بأن حيوانات القرابين كانت فى الأصل تعامل معاملة الأقارب يوازى الافتراض القائل بأن القرابين كانت تنتقى من بين حيوانات من نوع مقدس تحظى حياته فى الأحوال العادية بحماية القواعد

والأحكام الدينيـة؛ ويمكن سوق كم هائل من الشواهد الـدالة على هذا الأمر لا بالنسبة للقرابين السامية وحدها، بل للقرابين القديمة عامة.

وفى أواخر عصـور الوثنية حين كان أكل لحم الحيـوان شائعا وحين انزوت القاعدة التى ترى أن كـل ذبح شرعى يعد قربانا، انقسـمت القرابين الى نوعين؛ قرابين عادية حيث كانت الذبائح من الأغنام والثيران وغيرها من الحيوانات التى كان لحمها يؤكل فى العادة، وقرابين غير عادية حيث كانت الذبائح حيوانات كان لحمها يعد محـرما. وينبئنا الامبراطور جوليان[٣١] أن مثل هذه القـرابين غير العادية كان يحتفل بها مرة أو مرتين كل عام فى مدن الامبراطورية الرومانية فى احتفالات صـوفية، ويضرب على ذلك مثـلا قربان الكلب للإلهة هيكات. وفى هذه الحـالة كانـت الذبيحـة هى الحـيوان المقدس للإلهـة؛ وكـانت هيكات فى الأساطير تصور وبرفقتها الكلاب الألـيفة، وكانت فى عبادتها تحب أن تخاطَب باسم الكلب.[٣٢] وهكذا فإن الذبيحـة هاهنا ليست ذبيحة مقـدسة وحسب، بل حيوانا تربطه صلة قربى بالإله صاحب الـقربان. ونفس هذا المبدأ يبدو كامنا فى جذور كل القرابين الاسـتثنائية للحيوانات النجسـة، أى الحيوانات التى لـم تكن تؤكل فى الأحوال العـادية، إذ سبق أن رأينا أن فكرتى النجـاسة والقدسيـة كان بينهـمـا تداخل فى المفـهـوم البـدائى عـن المحـرمـات. وإنى لأترك لعـلمـاء الكلاسيكيات مهمة تتبع هذا التـداخل فى قرابين الإغريق والرومان؛ أما بالنسبة للساميين فحـرى بنا أن نثبت هذا الأمر بالتعمق فى تفاصيله من خـلال مانعرفه من قرابين الحيوانات النجسة.

١. الخنزير: كان أهل حـران الوثنيون حسب رواية النديم يتـقربون بالخنزير

ويأكلون لحمه مرة كل عام.[٣٣] وكان هذا من الاحتفالات القديمة، إذ نجده بقبرص ضمن طقوس عبادة أفروديت وأدونيس الساميين. وكان الخنزير محرما في العبادة العادية لأفروديت، أما في قبرص فكانت الخنازير البرية تذبح قربانا مرة في الثاني من إبريل من كل عام.[٣٤] ووردت إشارة الى نفس هذا القربان بسفر أشعياء بوصفه عملا مكروها[٣٥] يرتبط بالتقرب بحيوانين لجنسين آخرين وهما الكلب والفأر. ويشير لوسيان الى أن الخنزير كان مقدسا عند السوريين،[٣٦] وتتأكد قدسيته بالنسبة لأفروديت وعشتار لدى أنتيفانيس (*ap*. Athens. ii. 49).[٣٧]

٢. **الكلب**: وردت إشارة الى هذا القربان كما رأينا بسفر أشعياء، ويبدو أن هناك إشارة اليه أيضا بوصفه طقسا قرطاجيا لدى جوستين (Justin, xviii. 1.) حيث ورد أن داريوش أرسل رسالة الى أهل قرطاجة يمنعهم فيها من التقرب بذبائح آدمية ومن أكل لحم الكلاب، والسياق هاهنا يشير ضمنا الى اعتباره طعاما دينيا. وفى هذه الحالة فإن الروايات لاتربط بين الطقس وإله بعينه يذبح الكلب قربانا له،[٣٨] إلا أننا نعرف من النديم أن الكلب كان مقدسا عند أهل حران. فكانوا يقدمون له القرابين، وكانت الكلاب فى بعض الطقوس السرية يتم إعلانها إخوة للمتقرب اليه.[٣٩] وقد نعثر على إشارة الى هوية الإله الذى يقدم له الكلب قربانا لدى يعقوب السروجي الذى يذكر «الإله ذا الكلاب» بوصفه أحد آلهة كاراى.[٤٠] وقد نجد وجه شبه بين هذا الإله والصياد هرقل الأشورى الذى ورد ذكره لدى تاسيتوس.[٤١] كما يظهر هرقل صور أو ملكارث وبصحبته كلب فى أسطورة اختراع الصبغة الأرجوانية كما وردت

عند بولكس (١، ٤٦) ومـلالاس (ص٣٢).[٤٢] وفى التراث الإسـلامى تضفى على الكلاب السـوداء سمات الجـان، وهو ماقد يـشير ضـمنا الى أنها كـان لها بعض القدسية فى الوثنية.[٤٣]

٣. **السمك**: كان السـمك أو بعض أنواعه على الأقل يعتـبر مقـدسا لدى أتارجاتيس ومحرما أكله عند كل السوريين حـيث كانوا يعبدونه، وكانوا كأهل الطوطم يعتقدون أن من أكل لحمـه المقدس أصابته القرحة.[٤٤] إلا أن مناسياس (*ap.* Athens. viii. 37) ينبئـنا أن السمك كان يُطـبخ يوميا ويُقـدم على على مائدة الإلهة ويأكله الكهنة فيما بعـد؛ وتصور الخراطيش الأشورية السمك وقد وضع على المذبح أو وهو يقدم أمـامه بينما نجد فى مـثال آخر شخـصا يقف فى وضع تعبد وهو يرتدى أو بالأحرى يتخفى فى هيـئة سمكة ضخمة.[٤٥] ومعنى هذا التخـفى معروف مـن عدة طقوس بدائيـة؛ فهو يعنى أن الـعابد يقدم نفسـه بوصفه سمكة، أى كأحد أقارب قربانه وكأحد أقارب الإله صاحب القربان.

٤. **الجرذ**: يعد الجرذ من القرابين المكروهة فى سفـر أشعياء (٦٦/ ١٧) جنبا الى جنب مـع الخنزير و "الرجس" (شَقَّتص). وينـطبق هذه اللفظ الأخــيـر فى التشريع اللاوى[٤٦] على الهوام الزاحـفة عامة (شَرَّتص = «حَنَش» فى العـربية)، وهو مصطلح يشـمل الجرذان وغيرها من ذوات الأربع التى تسـمى هوام أيضا. وكل هذه الكائنات كانت تعد على درجة عالية من النجاسة وكانت تنجس كل ماتلمسه. ويصـعب تفسير مثل هذا المحرمات الصارمة إلا بـافتراض أنها كانت لها سمـات خارقة للطبيـعة وشيطانية كـالحَنَش العربى.[٤٧] والحقيـقة أننا نجدها بسفر حـزقيال (٨/ ١٠) بوصفهـا موضوعا للشعـوذة. ولاأدرى من أين استقى

ابن ميمون قوله بأن أهل حرانَ كانوا يتقربون بجرذان الحقول،[48] إلا أن الدليل التوراتى كافٍ لما نهدف اليه.

٥. **الخيل**: كانت الخيل مقدسة بالنسبة لإله الشمس إذ يتحدث سفر الملوك الثانى (٢٣/ ١١) عن الخيل التى كان ملوك يهوذا يكرسونها لهذا الإله-وهى خرافة قضى عليها يوشيًا. وفى رودس حيث كان الدين ذا طابع سامى كان يتم إغراق أربعة جياد فى البحر قربانا فى العيد السنوى للشمس.[49] وكان الحصان المجنَّح (بيجاسوس) رمزا مقدسا لأهل قرطاجة.

٦. **الحمام**: لم يكن الساميون يلمسون الحمام ولايأكلون لحمه، فى حين كان الرومان يذبحونه قربانا لڤينوس؛[50] ولما كانت عبادة ڤينوس الرومانية فى العصور المتأخرة تقوم فى معظمها على قدس إيركس الفينيقى حيث كانت للحمام قدسية خاصة باعتباره رفيق عشتار،[51] فربما كان هذا من الطقوس السامية ولو أنى لم أعثر على دليل قاطع على ذلك. والأرجح أنه كان قربانا شديد الندرة؛ لأن الحمام عند الساميين كانت له قدسية خاصة ويشير النديم صراحة الى أنه لم يكن يذبح قربانا عند أهل حران.[52] لكنه كان عند العبرانيين من القرابين التى سنرى من حين لآخر مايبرر اعتبارها شديدة الشبه بالطقوس الصوفية؛ وفى «كتاب الأحداث» (٦، ٤٥٩ ومابعدها) نجد أن ساحرات روما كن تستدعين عرافا أرمينيا أو سريانيا للتقرب بحمامة أو دجاجة أو كلب أو بطفل أحيانا. وفى هذا السياق هناك قربان استثنائى أو صوفى يشار اليه ضمنا.[53]

والدليل على تلك الأمثلة غير خافٍ. فحين يتم التقرب بحيوان نجس فهو

حيوان مقدس أيضا. وإن تحدد اسم الإله الموجه اليه فالإله هو الذى يحمى قدسية الذبيحة، وفى بعض الحالات يدعى الأتباع قرابتهم للذبيحة والإله سواء بالقول أو بالتخفى الرمزى. كما أن القربان قاصر بوجه عام على بعض المناسبات الدينية السنوية فى العادة، لذا فهى تتخذ طابع احتفال شعبى. وفى كثير من الحالات يشارك الأتباع فى اللحم المقدس فى حين أن مجرد لمسه يعد مكروها فى حالات أخرى. وكل هذه أشياء نجدها عند الشعوب الطوطمية. والحيوان المقدس هنا أيضا لحمه حرام، فهو من أقارب من يقرون بقدسيته، وإن كان هناك إله فهو من أقارب الإله. وأخيرا فإن الطوطم يقدم قربانا فى بعض الحالات فى احتفال سنوى بطقوس خاصة ومقدسة. وفى مثل هذه الحالات قد يتم دفن اللحم أو إلقاؤه فى أحد الأنهار كما كان يتم إلقاء خيول الشمس فى البحر[٥٤] لكنه يؤكل فى حالات أخرى باعتباره قربانا صوفيا مقدسا.[٥٥] ولايمكن لهذه النقاط المتصلة بأشد الخرافات بدائية أن تكون من قبيل المصادفة؛ فهى تبين أن القرابين الصوفية كما يسميها جوليان، أى القرابين الحيوانية التى لاتؤكل فى الأحوال العادية، لم تكن من مبتكرات العصور اللاحقة، بل احتفظت بكامل سمات الطقس القربانى الشديد القدم.

وقد تبدو القرابين الماشية العادية كتلك التى تذبح لتناول لحمها وكأنها تقوم على أساس مختلف؛ إلا أن أسلوب التفكير المستقل القائم على أن القربان برمته كان فى الأصل عملا عشائريا أدى بنا الى الحدس بأنها كانت فى الأصل أيضا تقدمات نادرة ومقدسة بذبائح كانت أرواحها تعد فى الأحوال العادية مقدسة لأنها كانت كالحيوانات النجسة المقدسة من أقارب الأتباع وإلههم.[٥٦]

والحقيقة أن هذا النوع من الإجلال والتقديس كـان يوجه للماشية عند كثير من الشعوب الرعوية في شتى أرجاء الأرض. فهى من ناحـية تعتبر من أصدقاء البشـر وأقربائهم، ومن ناحيـة أخرى كائنات مـقدسة ذات طبـيعة تشـبه طبيـعة الآلهة؛ ولم يكن ذبحها حلالا إلا فى ظل ظـروف استثنائية، وفى هذه الحالة لم تكن تذبح لإعداد وجبـة خاصة، بل كان بالضرورة يمثل وليمـة عامة إن لم يكن قربانا عامـا. وأوضح مثال نجده بأفـريقيا. فيطلعنا أغـاثاركيديس[٥٧] فى وصـفه للبـدو سكان الكهوف بشـرق أفريقـيا وهم رعـاة فى مرحلة تعـدد الأزواج من مراحل تطور المجتـمع أنهم كانوا يستمـدون قوتهم من قطعان ماشـيتهم. وحين كـان الرعى ينتعش بـعد مـوسم المطر كـانوا يقتـاتون على اللبن مـخلوطا بالدم (وكان على مايبدو يستمد من الحيوانـات الحية كما هو الحال بالجزيرة العربية)، وفى موسم الجـفاف كانوا يلجأون الى لحم الحـيوانات المسنّة أو الضعيـفة. لكن الجزارين كانوا يعتبرون أنجاسا. كما «لم يكونوا ينادون أى بشر باسم أحد الوالدين، بل كانوا ينادون به الثيران والأبقار والكباش والنعاج التى يسـتمدون منها غذاءهم».[٥٨] ولدينا هاهنا كل السـمات التى تحتاجـها رؤيتنا: فالحـيوانات مقدسة ومن الأقارب لأنها مصـدر حياة البشر وأقواتهم ولاتذبح إلا للضرورة، والجزارون أنجاس، وهو مايستنتج منه أن الذبح كان أمرا مكروها.

وهناك نظم مماثلة نجدها عند كل الشعوب الرعوية الأفـريقية، وقد استمرت بقدر من التعـديل أو التخفيف حـتى عصرنا هذا.[٥٩] والطعام العـادى عند هذه الأجناس هو اللبن أو الطرائد؛[٦٠] أما الماشية فنادرا ماتقتل بغرض الطعام إلا فى مناسبات خاصة كـإعلان الحرب أو ختان صبى أو زواج[٦١] أو بغرض الحصول

على الجلد لاستخدامه كثياب أو إذا أقعد الحيوان أو هرم.[٦٢]

والوليمة فى هذه الحالات عامة كما هو الحال عند عرب عصر نيلوس،[٦٣] ولكل الأقارب بل كل الجيران حق المشاركة فيها. كما أن القطيع وأفراده موضع تقدير[٦٤] وتحميهم الأعراف والمحرمات. وحظيرة الماشية عند الكفيريين مقدسة؛ ولاتدخلها النساء،[٦٥] وكان تدنيسها يعد جرما فادحا.[٦٦] وفى النهاية فإن فكرة اعتبار الماشية آباء للبشر وهو مانجده عند أجاثاركيديس بقيت فى أساطير الزولو حيث يعتقد أن البشر وخاصة كبار الزعماء «كانوا من قذف بقرة».[٦٧]

وقد تكون هذه الأمثلة كافية للدلالة على الموقف من الماشية كما وصفها أجاثاركيديس لدى الشعوب الرعوية بأفريقيا. ولكن ينبغى أن أنوه الى تقديس حياة الماشية وهو مانجده سواء فى أفريقيا أو عند الساميين. فيطلعنا هيرودوت[٦٨] أن الليبيين مع أنهم كانوا يأكلون لحم الثيران لم يكونوا يلمسون لحم البقر. وفى دائرة الأفكار التى كانت منتشرة فى أرجاء أفريقيا ينبغى الربط من ناحية بين هذه التفرقة وغلبة القرابة عن طريق النساء وهو ماجعل البقرة أكثر قدسية من الثور، ورعاية البقرة للإنسان بلبنها من ناحية أخرى. وكانت هذه القاعدة قد سادت فى مصر حيث كانت البقرة مقدسة بالنسبة حاتور إيزيس، وكذلك عند الفينيقيين الذين كانوا يأكلون لحم الثيران ويتقربون به لكن حرمة لحم البقر عندهم كانت كحرمة لحم البشر.[٦٩]

ولهذا الدليل أهمية فائقة بالنسبة لبحثنا لأن هناك اتجاها متناميا بين الباحثين للإقرار بوجود صلة عرقية وثيقة بين الجنسين السامى والأفريقى. إلا أن الأفكار التى حاولت أن أناقشها لم تكن حكرا على جنس بعينه. وإنى لأدع

للمتخصصين فى دراسة المواريث الشديدة الغموض البت فى مسألة قدسية الماشية وخاصة البقرة عند الفرس ومدى ماتمدنا به من تفاصيل شبيهة بتلك التى عرضت لنا؛ وينبغى الإقرار على الأقل بأن هذا الأمر لم يكن من اختراع الزردشتية، بل كان عاملا مشتركا بين الفرس وأبناء عمومتهم الهنود، وبالتالى يجب البحث عن أصل تقديس البقرة فى الحياة البدوية البدائية للجنس الهندو أوربى. ولكن للتدليل على أن المفاهيم التى وجدناها فى أفريقيا كانت موجودة عند الشعوب الرعوية من أجناس مختلفة تمام الاختلاف استشهد بحالة شعب التودا بجنوب الهند. فالحيوان مصدر اللبن والقوت هاهنا هو الجاموس. «فهو يعامل بحنو شديد بل بقدر من التقديس»، [٧٠] وهناك بعض البقرات من نسل بقرات مقدسة قديمة تعلق فى رقابها أجراس عتيقة وتعتبر إلهات. [٧١] كما أن «هناك مايدل على صدق التودا فى تأكيدهم على أنهم لم يأكلوا لحم أنثى الجاموس على الإطلاق»، أما الذكور فلايأكلون لحمها إلا مرة واحدة كل عام حيث يجتمع كل البالغين من ذكور القرية فى احتفال لذبح عجل صغير بطقوس خاصة وإنضاج لحمه على نار مقدسة. ومن ناحية أخرى كانوا يحبون أكل لحم الطرائد. [٧٢] وفى الجنازة كان يتم ذبح ذكر أو اثنين من الجاموس: [٧٣] «وعندما يسقط الحيوان فإن الرجال والنساء والأطفال يتكالبون على رأسه ويأخذون فى تقبيله ومعانقته، ثم يجلسون جماعات ويأخذون فى البكاء والنحيب». وهذه الذبائح لاتؤكل، بل تترك على الأرض.

وقد تكون هذه الشواهد كافية للدلالة على انتشار أحد سبل تقدير الحيوانات المقدسة عند الشعوب الرعوية البدائية والتى تتطابق مع الحقائق

السامية والاستدلالات التى استقيتها منها؛ ونبدأ الآن فى تقصى مدى انتشار مثل هذه الأفكار بين الأجناس اللاحقة القديمة. وأود أن ألفت النظر بداية الى وجود رأى يرى أن عادة ذبح الحيوانات وأكل اللحم عند كل هذه الشعوب يعد هجرا لشرائع الديانات البدائية. ولم يسفر هذا الرأى عن شئ إلا فى بعض الأوساط الكهنوتية أو الفلسفية؛ إذ كان البشر يأكلون اللحم دون قيد كلما تمكنوا من الحصول عليه، أما أساطير العصور الذهبية للجنس البشرى فتحكى أن اللحم لم يكن معروفا فى الحقب الأولى حين كان الإنسان يعيش فى سلام مع الآلهة ومع الطبيعة وقبل أن يبدأ الصراع المرير على القوت، وأن محاصيل الأرض السخية الوفيرة كانت تفى بكل احتياجات البشر. وهذا ليس صحيحا بالطبع، فمن المؤكد أن أسلافنا الأولين كانوا من أكلة اللحم، ومن المعروف أن الشعوب البدائية لم تكن تتجنب أكل لحم الحيوان بصفة عامة ولو أن بعض أنواع اللحم كانت محرمة لأسباب دينية. ولكن من ناحية أخرى فإن فكرة العصر الذهبى لايمكن أن تكون مجرد تأملات تجريدية بلا أساس فى التراث. فالأسطورة التى تجسدها هى جزء من التراث الشعبى الإغريقى،٧٤ والتطبيق العملى للفكرة فى شكل مبدأ يقضى بالامتناع عن اللحم بناء على أسس فلسفية أو دينية لم ينشأ بين فلاسفة مجددين، بل فى دوائر الكهنة فى مصر مثلا أو الهند التى تقوم كل تقاليدها على التراث، أو فى مذاهب فلسفية كمذهب فيثاغورث الذى تتميز أفكاره بالتقدير الفائق للأعراف والخرافات القديمة.

وفى حالة الكهنة المصريين فإن الحقائق التى يقدمها بورفيرى (Porphyry, *De Abstinentia*, iv, 6 *sqq.*) عن سلطة الكاهن٧٥ تساعد على إدراك الصلة

بين التحريم المفروض على الكهنة والمعتقدات والممارسات البدائية لجموع الشعب.

كان لكل مصرى منذ قديم الأزل نوع خاص من اللحم المحرم ونوع معين من الحيوانات المقدسة حسب الولاية التى يعيش فيها وهو مالايزال ساريا بين البدائيين الطوطميين. ولما كان الكهنة ممثلين لديانة قومية تجمع عبادات مختلف الولايات فى نسق واحد فقد وسعوا نطاق هذا المبدأ؛ إلا أن بعضا منهم أمسك عن أكل اللحم كلية، فى حين أن بعضا آخر منهم انضموا لبعض المذاهب التى تحرم أكل بعض أنواع اللحم ولو أنهم كانوا مضطرين لاتباع نظام غذائى نباتى فى بعض المواسم الدينية حيث تفرض عليهم بعض المهام المقدسة. ومع ذلك فمن الواضح أن مجموع المحظورات المحلية ماكان ليؤدى الى عقيدة عامة تعلى من شأن النزعة النباتية مالم تكن قائمة الحيوانات التى كانت مقدسة فى بقعة أو أخرى من البلاد تشمل الحيوانات الداجنة التى كانت تمثل المصدر الرئيس للطعام الحيوانى فى بلد ذى حضارة رفيعة كمصر. وكان الحال كذلك فى مصر، والحقيقة أن أكبر الآلهة وأوسعها انتشارا كانت تلك التى ترتبط بالحيوانات الداجنة. وفى هذا المجال فإن الحضارة المصرية كانت تلتزم بنفس الأعراف والمعتقدات البدائية التى سادت لدى الشعوب الرعوية فى أفريقيا عامة؛ فعجل أبيس الذى كان المفترض أنه منسوخ فى عجل حقيقى بمنف، والإلهة البقرة إيزيس حتحور وكانت تتمثل فى هيئة بقرة أو تضع على رأسها قرنى بقرة يوجد ارتباطا مباشرا بين العقائد السائدة فى مصر والقدسية التى كانت تضفى على البقر عند الأجناس الأكثر بدائية بشرق أفريقيا ممن كان الثور عندهم أهم

الماشية؛ لذا فلاغرو إذا عرفنا أن أكل لحم البقر كان بالنسبة للمصريين لايقل بشاعة عن أكل لحم البشر حتى فى العصور اللاحقة. ولم يكن البقر يذبح للقرابين على الإطلاق؛ ومع أن الثيران كانت تقدم على المذبح ويؤكل جزء من لحمها فى الوليمة القربانية إلا أن القربان لم يكن مسموحا به إلا باعتباره تقدمة اضطرارية، فكان يسبقه صوم مقدس ويصحبه بكاء عام كالبكاء على موت أحد الأقرباء.٧٦ وفى القربان السنوى المقدم للإله الكبش آمون بطيبة كان الأتباع يبكون على الذبيحة، وهم بذلك يعلنون قرابتها لهم؛ ومن ناحية أخرى فإن قرابتها أو ارتباطها بالإله كان يتم التعبير عنه بطريقة مزدوجة، فقد كانت صورة آمون مستترة وراء جلد الذبيحة، فى حين أن الجسد مدفون فى تابوت مقدس.٧٧

وفى مصر كان يعتقد أن أعلى مراتب القدسية لايمكن التوصل اليها إلا بالإمساك عن أكل لحم الحيوان، وهى عقيدة نشأت عن التوحيد السياسى لعدد من المذاهب المحلية فى ديانة قومية واحدة بكهانة قومية موحدة تمثل فكر الامبراطور. ولم يحدث شئ كهذا فى اليونان أو فى معظم المناطق السامية،٧٨ وبالتالى فإننا لانجد بها عقيدة متطورة عن الزهد الكهنوتى فى مسألة الطعام.٧٩

من ثم فمن المرجح أن فكرة وجود «عصر ذهبى» أو القول بأن إنسان ذلك العصر كان نباتيا فى غذائه كانت من أصل شعبى لاكهنوتى عند اليونان والساميين على السواء. من ثم فإن فكرة أن العصور القديمة كانت أفضل من الحديثة وأن الأرض كانت أكثر إنتاجية والناس أكثر تقى وحياتهم أقل عناء والمرض أقل انتشارا ليست فى حاجة الى مزيد من التفسير؛ فهى نتيجة طبيعية

للقوانين النفسية التى تنطبق على ذاكرة الأفراد وذاكرة الشعوب على السواء. إلا أن السمة المميزة للنزعة النباتية البدائية باعتبارها إحدى خصائص الأيام الخوالى لاتندرج تحت هذا التفسير العام وماكانت لتنشأ إلا فى حقبة كان الشعور بالوسواس الدينى إزاء قتل الحيوان وأكل لحمه. ولم يكن هذا الوسواس يشمل كل أنواع اللحم كلحم الطرائد مثلا، بل من المرجح أنها كانت تشمل نفس الأنواع التى كان تناولها شائعا فى المرحلة الزراعية من تطور المجتمع وهى المرحلة التى يعود اليها أصل أسطورة «العصر الذهبى». من ثم فاللحم فى هذه الأسطورة معناه لحم الماشية، وتعبر الأسطورة عن شعور باحترام حياة هذه الحيوانات، وعن فكرة فحواها أن ذبحها لأكل لحمها كان بدعة تتنافى مع التقوى.

وحين نتأمل تفاصيل العادات التى يستشهد بها الكتّاب اللاحقون للتأكيد على قدم النزعة النباتية نراهم يركزون على تلك النقطة. والقول بأن الإنسان القديم كان يحترم حياة الحيوانات كلها لايزيد عن مجرد استقراء، إلا أن العادات الشعبية والطقوس القديمة على السواء كانت تشهد بأن حياة الخنزير والنعجة[80] وحياة الثور[81] بصفة خاصة كانت تعد مقدسة ولاينبغى قتلها إلا لأغراض دينية، وحتى فى هذه الأغراض كان لابد من اتخاذ احتياطات خاصة لتبرئة الأتباع من خطيئة القتل.

ولكى نوضح هذه النقطة يجدر بنا أن نناقش أهم هذه الحالات بالتفصيل، ألا وهى حالة الثور. فكان قتل الثور من الكبائر سواء فى أفريقيا أو فى بيلوبونيسوس، وهو مايتطرق اليه فارو.[82] أما فى أثينا فيبدو أن هذه المقولة

مستقاة من الأسطورة التى كانت تروى فيما يتعلق بالقربان السنوى لديبوليا حيث كانت الأضحية ثورا وتلى موته استقصاء مقدس عن المسئول عن هذه الفعلة.[83] وفى هذه المحاكمة يتم استدعاء كل من له صلة بالذبح: فتلقى الفتيات اللائى أحضرن الماء لشحذ السكين التبعة على من شحذ السكين، فيلقيها من شحذ السكين بدوره على من ناوله إياها، فيلقيها هذا على من طرح الذبيحة أرضا، ويلقى الأخير اللوم على من قطع رقبة الثور، وفى النهاية تستقر المسئولية على السكين حيث تدان بالقتل ويصدر الحكم بإلقائها فى البحر. وكانت هذه المحاكمة طبقا للأسطورة مجرد محاكاة مأساوية للقربان والهدف منها هو التكفير عن خطيئة قتل سوباتروس لثور شوهد وهو يأكل التقدمات النباتية على مائدة الآلهة. وقد أعقبت هذه الخطيئة الكبرى مجاعة، لولا أن أعلن الكاهن أن الخطيئة يمكن التكفير عنها إذا عوقب مرتكبها وإذا أعيدت الذبيحة من جديد فيما يتصل بنفس القربان الذى ذبحت من أجله، وأن الأمور ستسير معهم على مايرام إذا كانوا قد تذوقوا لحمها ولم يمتنعوا عنه. أما سوباتروس الذى كان قد فر الى كريت فقد تعهد بالعودة وإيجاد وسيلة لتنفيذ هذه الأحكام شريطة أن تشترك المدينة كلها فى تحمل مسئولية القتل التى أثقلت على ضميره؛ وهكذا فقد رسخت هذه الشعيرة وظلت مرعية حتى عصر متأخر.[84] والأسطورة بصورتها هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهى مستقاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبح كان يعد قتلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء الى إلقاء الذنب على السكين بل الى توزيع المسئولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانة بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم

هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهى مستقاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبح كان يعد قتلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء الى إلقاء الذنب على السكين بل الى توزيع المسئولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانة بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم كما يلاحظ من عشائر مختلفة-ومن خلال جعل تذوق اللحم فريضة عامة. وهكذا فإن لدينا هاهنا حالة متميزة للمبدأ القائل بأن القربان لايغتفر إلا بمشاركة الجماعة كلها.[٨٥] وهذا الطقس ليس الوحيد من نوعه. ففى تينيدوس كان الكاهن الذى يقدم عجلا لديونيسس يتعرض للرجم وكان عليه أن يفر بحياته؛[٨٦] وفى القربان السنوى فى كورنث حيث كان يتم ذبح نعجة لهيرا أكرايا يلاحظ الحرص على أزاحة المسئولية عن موت النعجة عن كاهل الجماعة بالاستعانة ببعض المرتزقة ليقوموا بدور الكهنة. بل إنهم لم يفعلوا أكثر من إخفاء السكين بحيث تعجل النعجة نفسها بموتها بفركها الشديد بحوافرها على الأرض.[٨٧] أما فكرة أن ذبح ثور كان يعتبر قتلا ولاتبرره إلا المناسبات القربانية الاستثنائية فالأرجح أنها كانت سائدة فى اليونان؛ فمصطلح βουφονια, βουφοειν, βουφονοδ (قتل الثور) وهو اسم كان يطلق على القربان الخاص بديبوليا فى أثينا كان فى اليونانية القديمة مصطلحا عاما يطلق على ذبح الثيران للولائم القربانية.[٨٨] وتتضح ضرورة أخذ مصطلح «قتل الثور» حرفيا فى القربان بتينيدوس حيث كان العجل الوليد يرتدى حذاء يسمى «كوثرنوس» وتعامل أمه كامرأة نفساء ، وهو مايعد تعبيرا عن صلة القربى بين الذبيحة والإنسان وبينه وبين الإله الذى يقدم له القربان، فالكوثرنوس يخص باخوس، وهو إله يتجسد

متأخرين متهمين بالتلاعب بالأساطير التى يسجلونها؛ ومع أن القصص العبرانية التى سجلت بسفر التكوين تقوم على أدب شعبى قديم إلا أنها واقعة تحت تأثير ديانة أرقى فتمت تنقيتها من العناصر التى تتنافى مع التوحيد فى العهد القديم. أما بالنسبة للروايات العبرانية فيجب التمييز بين الرواية الربانية الأقدم ورواية المؤرخ الكهنوتى التى ترجع الى مابعد السبى. ففى الرواية الأقدم وكما هو الحال فى حكاية "العصر الذهبى" الإغريقية كان الإنسان فى مرحلة البراءة والطهر يحيا فى سلام مع كل الحيوانات[٩٠] ويأكل مما تنبت الأرض؛ أما بعد السقوط فقد حُكم عليه بكسب قوته بالكدح والزراعة. وفى الوقت نفسه بدأت الحرب بينه وبين المخلوقات الضارة (الأفعى) وبدأ ذبح الماشية تقربا واستخدام جلدها ثيابا.[٩١] ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الإنسان على الحيوانات، والحياة الزراعية التى سخر الحيوان فيها لخدمة الإنسان فى أعمال الحرث، قد بدأت مع الخليقة فى التاريخ الكهنوتى.[٩٢] وفى هذه الرواية لانجد جنة عدن ولاسقوط، ولانجد إلا تزايد الفساد الذى سبق الطوفان. وبعد الطوفان يمنح الإنسان حق قتل الحيوانات وأكل لحمها إذا أريق دمها على الأرض،[٩٣] أما القربان فلايبدأ إلا مع تشريعات موسى. ولما كان القربان والذبح أمرين متلازمين لاينفصلان فى حالة الماشية حتى عصر التثنية فإن القصة بهذه الصيغة لايمكن أن تكون قديمة؛ فهى ترتكز على شريعة القربان فيما بعد التثنية وخاصة الفقرة ١٠ ومابعدها من الإصحاح ١٧ من سفر اللاويين. والتقليد العبرانى الأصلى هو ماورد بالقصة الربانية ويتفق مع الأسطورة الإغريقية فى ربط

التقرب بالماشية بالسقوط من حالة البراءة والطهر.[٩٤] وهذه بالطبع ليست السمة الرئيسة فى القصة التوراتية عن السقوط ولاهى بالسمة التى يركز عليها الراوى أو يوليها أهمية خاصة. ولكن لنفس هذا السبب يفترض أن هذه السمة من سمات القصة تعد بدائية ولابد من تفسيرها كالأسطورة الإغريقية المماثلة لا فى ضوء السمات المميزة لوحى العهد القديم، بل فى ضوء اعتبارات من نوع أكثر عمومية. وهناك سمات أخرى فى قصة جنة عدن-وخاصة شجرة الحياة- مما يثبت أن الأساس الأصلى للقصة مستقى من الرصيد المشترك للأدب الشعبى عند الساميين الشماليين؛ ويتأكد اشتمال هذا الرصيد المشترك على فكرة النزعة النباتية البدائية عند فيلوببليوس[٩٥] إذ تعد أسطورته عن الإنسان البدائى الذى كان يحيا على فاكهة الأرض أكثر تميزا فى صياغتها من أن تعتبر مجرد نسخ عن التوراة أو عن الأدب الإغريقى.

من المستبعد أن تنشأ عند الساميين الشماليين قصة عن عصر ذهبى لإنسان بدائى يعيش على الفواكه إلا ضمن نوعية الأفكار التى أدت الى نشأة أسطورة مطابقة لها تماما فى اليونان. واستنتج الإغريق أن الإنسان البدائى لم يكن يأكل لحم الماشية، وذلك لأن طقوسهم القربانية كانت ترى فى موت الذبيحة قتلا لايحل إلا فى ظروف خاصة ويتم باحتياطات خاصة، وهو مايعود لأصل تاريخى معين. وبنفس الصورة فإن الأسطورة القبرصية الفينيقية التى يقتبسها بورفيرى[٩٦] عن أسكليبيادس لإثبات أن الفينيقيين القدماء لم يأكلوا اللحم تدور حول فكرة أن موت الذبيحة كان فى الأصل بديلا عن القربان البشرى وأن الإنسان الأول الذى واتته الجرأة ليتذوق اللحم كانت عقوبته بالموت.

وتفاصيل هذه القصة التى تتفق تماما مع قصة لامب الهزلية عن اكتشاف فضائل الخنزير الصغير المشوى تتسم بالتفاهة ولايمكن اعتبارها جزءا من التراث القديم، أما الفكرة الرئيسة فليست مجرد ابتكار على مايبدو. وقد سبق أن رأينا أن الفينيقيين لم يأكلوا لحم البقر؛ من ثم فلاشك أن نوع البقر كله كان يتمتع بقدر من القدسية يضفى الطابع الذى تحتاجه نظريتنا حتى على ذبح ثور. وحين ينص أسكليبيادس على أن كل ذبيحة كانت فى الأصل بديلا عن القربان البشرى فإن مقولته تجد مايؤكدها تماما فى الرواية الربانية عن أصل المحُرَقة كما ورد بالإصحاح ٢٢ من سفر التكوين حيث سُمح باستبدال إسحق بكبش. وتمثل هذه القصة نقطة اتصال بالعقيدة الفينيقية. فيقول إبراهيم إن الله نفسه يقدم القربان (فقرة ٨)، وفى الفقرة ١٣ يقدم الكبش نفسه قربانا. ونفس هذا المبدأ ظل ساريا حتى عصر متأخر فى معبد عشتار بإيركس حيث كانت الذبائح تؤخذ من القطعان المقدسة التى كانت تربَى بقدس الإله وكان يعتقد أنها تقدم نفسها على المذبح عن طواعية.[٩٧] وهو مايشبه العرف المتبع فى ديبوليا حيث كان يتم اقتياد عدد من الماشية حول المائدة المقدسة، والثور الذى يدنو منها ويأكل من الطعام المقدس هو الذى يقع عليه الاختيار للذبح، ويندرج هذا العرف ضمن السبل العديدة التى تتخذ لتبرئة الأتباع من مسئولية قتل الأضحية. وكل هذا يبين أن القرابين الحيوانية عند الفينيقيين كانت تعتبر شبه آدمية. أما اعتبار موضوعات القربان من أقرباء الآلهة فيمكن استنتاجه من الطريقة التى كان يتم تمثيل الآلهة بها. فكان بنو إسرائيل الوثنيون يعبدون يهوة فى صورة عجل، وتشير الوصية الثانية الى أن الأصنام كانت تصنع على هيئة كثير من

الحيوانات. وكذلك كان ثور أوربا «زيوس عشتريوس» كما يدل اسمه هو النظير الذكر لعشتارت والذى كان يقترن بأوربا فى صيدا.[98] وكانت عشتار نفسها تصور وهى متوجة برأس ثور،[99] ولعل اسم المكان «عشتاروث قرنايم»[100] مشتق من قدس عشتار ذات القرنين. وهو مايثير التساؤل عما إذا كانت هذه الأخيرة تتطابق مع عشتار البقرة الخاصة بصيدا أم أنها إلهة نعجة؛ ففى سفر التثنية (٧/ ١٣) يطلق على نتاج القطيع اسم «عشتار الغنم»-وهو تعبير قديم لابد أن له أصلا دينيا. وكانت هذه «الأفروديت النعجة» تُعبد فى قبرص وكان قربانها السنوى نعجة كان الأتباع يقدمونها وهم فى ثياب من جلد الغنم إعلانا منهم بقرابتهم للأضحية وللإله.[101]

ومن الملاحظ أنه فى أقدم العصور الرعوية التى تعزى اليها قدسية الحيوانات الأهلية لانجد عشيرة أو جماعة تربى أكثر من نوع واحد من هذه الحيوانات. ففى الجزيرة العربية لايزال هناك فارق واضح بين القبائل التى تربى الإبل بالسهول المرتفعة والقبائل التى ترعى الغنم بالجبال، ولو أن الخطوط الفاصلة ليست بنفس الحدة التى نفترض أنها كانت عليها فى القدم؛ كما أن الغنم والماعز هى القطعان الملائمة لسهول شرق فلسطين، فى حين أن الثيران والأبقار كانت تناسب الجبال الفينيقية التى يتوفر فيها الماء. من ثم ففى أحد المناطق نتوقع أن نجد عشتار فى هيئة نعجة، وفى منطقة أخرى نجد إلهة على شكل بقرة، والمصطلح العبرى فى سفر التثنية (٧/ ١٣) يتفق مع حقيقة أن العبرانيين كأقربائهم المؤابيين كانوا قبل غزو فلسطين الزراعية يعيشون على رعى الغنم لا البقر.[102]

والآن بعد أن تحدثنا بما فيه الكفاية عن قدسية الحيوانات الأهلية ينبغى أن نترك تطبيق عقيدة القربان لمحاضرة أخرى.

*

هوامش

[1] وهذا هو معنى الفقرة ١٤ ومابعدها من الإصحاح الرابع من سفر التكوين. فقد طُرد قاين من «وجه الأرض» الى الصحراء حيث لايحميه إلا عرف الثأر.

[2] «الملحة» لاتتوقف على الاستخدام الفعلى للملح المعدنى فى الطعام الذى يقوم عليه العهد. فاللبن مثلا يؤدى نفس الغرض. انظر Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. 329 وكامل، ص٢٨٤ وخاصة بيت الشعر الوارد عنده لأبى طمحان حيث تم تفسير «الملح» بمعنى «اللبن».

[3] الأغانى، ج١٦، ص٥١، وانظر *Kinship*, p. 149 .

[4] يذكر بيرتون (Burton, *Pilgrimage*, iii. 84) أن بعض القبائل «تطلب تجديد العهد كل يوم» لأن «الملح لم يعد فى بطونهم» (وهى تقريبا نفس العبارة الواردة فى بيت أبى طمحان الشعرى المشار اليه). إلا أن الحماية التى كانت تمنح للضيف كانت تمتد عادة لثلاثة أيام (Burton, *op. cit.* i. 136)؛ أو كما يذكر بوتى (Doughty, i. 228) ليلتان واليوم الذى بينهما. وقد ورد مثال غريب على مدى دقة هذه الأفكار بكتاب «الأمثال» لمفضل الضبى (القسطنطينية، ١٣٠٠ هـ ص٤٦) حيث يطلب أحد الناس عون الحارث لاسترداد إبله المسروقة وينال مطلبه، لأن الماء الذى كان لايزال فى بطونها حين سرقت منه كان قد تم سحبه بحبل أعاره له رعاة الحارث.

[5] ابن هشام، ص٥٥٣ ومابعدها.

٦في وصف شكرى لمعركة قُشاوة (Wright, Arabic Reading Book, p. 170) نجد أسيرا يأبى تناول طعام آسره بعد أن قتل ابنه، وبذلك فإنه يبقى على حقه فى الثأر قائما.

٧حتى فى مجتمع هوميروس لم تكن دية القتيل تقبل داخل العشيرة؛ وهى نقطة تم تجاهلها بصورة عامة من جانب بوكهولتس مثلا (Buchholz, *Hom. Real.* II. i. 76).

٨لابد من أن نفهم ذلك كأحد الحقوق والواجبات الأساسية التى تدخل ضمن قدسية صلة الدم. أما المزايا الثانوية للقرابة فى أمور كالميراث وماشابه ذلك فتخرج عن مجال دراستنا هاهنا، وفيما يتعلق بها لم يكن للحليف حقوق القريب كاملة (*Kinship*, p. 47).

٩القضاة، ٩/ ٢؛ صموئيل الثانى، ٥/ ١. وفى الإقرار بصلة القربى تكون العبارة هى «أنت عظمى ولحمى» (التكوين، ٢٩/ ١٤؛ صموئيل الثانى، ١٩/ ١٢)؛ انظر سفر التكوين، ٣٧/ ٢٧: «أخونا ولحمنا».

١٠اللاويين، ٢٥/ ٤٩؛ *Kinship*, p. 149.

١١انظر *Kinship*, p. 149 *sqq*.

12*Supra*, p. 50.

١٣للاطلاع على الشواهد ومزيد من التفاصيل انظر Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 130 *sq*.

١٤صموئيل الأول، ٢٠/ ٦، ٢٩. ولفظ «مشپاحا» التى ترد فى الترجمة الانجليزية بمعنى «family» لاتعنى «عائلة» بل «عشيرة». وفى الفقرة ٢٩ نجد القراءة الصحيحة فى الترجمة السبعينية. فلم يكن أخو داود، بل إخوته هم أهل عشيرته الذين منعوه من الحضور. والعيد السنوى، وفرض حضور كل أهل العشيرة فيه، وتوقع قبول هذا الفرض المقدس كعذر مشروع للغياب عن البلاط حتى فى قربان الشهر الخاص بالملك، كلها نقاط التقاء مع الديانة الرومانية الوثنية؛ انظر Gellius, xvi. 4. 3 والفقرات الأخرى التى استشهد بها ماركارت (Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 132, note 4).

15Goldziher, *Muh. Stud.* i. 56. وأعـتقـد أن دعـاء قائد مـوكب القبائـل من عرفة (الأغانى، ج٣، ص٤؛ Wellh. p. 191) يقصد بها قبيلتـه وحدها. فالدعاء «بالسلام بين نسائنا ووفـرة المرعى لقطعاننا والمـال فى أيدى أكرم رجـالنا» لايطلب النعم إلا للقـبيلة، وقـد ورد فى مـواضع أخرى (الأغـانى، ج١٩، ص١٣٢/ ٦). والنصح باحـترام المعـاهدات وإجلال الحلفـاء وإكرام الـضيف لايشـمل إلا كل ماهو من الأخـلاق القبليـة. وكانت «الإجـازة» أو حق إعطاء إشارة تفـريق جمـوع العابدين فى يد قـبيلة بعينـها؛ وهو حق البدء أولا. وكـان من يعطون هذه الإشارة للقـبيلة ينهـون صلاتهم بالدعاء لهـم. وهذا هو كل مايمكننى استـقاؤه من الفـقرة، وهو لايدل على أن القبائل كـان لها أي شكل آخر من أشكال التواصل الدينى إلا ماكان مـتضمنا فى وجودهم معا فى مكان واحد.

١٦جرت العادة فى اليـونان طبقا لشهادة ثيوفـراستوس (Theophrastus, *ap*. Proph., *De Abst*. ii. 20, Berbays, p. 68) بدفع جزء من كل وجبة طعام. ويبدو أن هذا المصطلح يضع هذه التـقدمـة ضمن العـطايا لا ضمن اقـتسـام القربان، ولـم يكن الآلهة الذين تُقـدم لهم التقدمة آلهة عائلية كما كان الحال فى روما.

17Lane, *Mod. Egyptians*, 5th ed., i. 179; cf. *Arabian Nights*, chap. ii. note 17.

18Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 355; Doughty, ii. 142.

19Burckhardt, *op. cit.* i. 349. فى حين يحكى ابن مـجـاور (*ap*. Sprenger, Postrouten, p. 151) عن عرب الجنوب الذين كـانوا يفضلون الموت على قبـول الطعام من يد امرأة.

٢٠لم تكن الزوجة تنضم الى عشيرة الزوج فى الجزيرة العربيـة حتى فى عصورها التاريخية. وكان الأطفال يتـمون فى العصور التاريخيـة الى عشيرة الأب بصفة عامـة؛ إلا أن هناك مايبرر الاعتقـاد بأن هذا القانون الجديد للقرابة حين ظهر لأول مـرة لم يكن يعنى أن الطفل قد ولد فى

عشيرة أبيه، بل يعنى أنه قد ضُم اليهـا بإجراء رسمى، وهو مالم يكن يحدث دائما فى الطفولة. ونجد أن الأطفال الصغار يتبعون أمهاتهم (*Kinship*, p. 114) وأن قانون الثأر لم يكن يمنع الآباء من قتل بناتهم. وسنعود الى هذه النقطة فيما بعد.

٢١يبدو أن البسملة التى تزكى الطعام فى العقيدة الإسلامية لم تكن تذكر فى العصور القديمة إلا للذبح ذبيحة؛ انظر Wellh. p. 114. والتهليل هنا يقابل مباركة الذبيحة. صموئيل الأول، ٩/ ١٣.

٢٢أصبح الفصح قربانا عائليا بعد السبى، لكنه لم يكن كذلك فى الأصل. انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. iii.

23*Nili opera quoedam nondum edita* (Paris, 1639), p. 27.

24Theodoret, ed. Nösselt, iii. 1274 *sq.*

25Wellh. p. 114; *Kinship*, p. 262.وهذه البقايا تستحق الملاحظة لأننا نجد إشارات أيضا على أن هناك فكرة سادت حتى عصر النبى أو بعده ونحواها أن الإبل أو بعض سلالاتها كانت أصلا من الجان؛ انظر القزوينى، ج٢، ص٤٢ ومصادر أخرى استشهد بها لموتن (Vloten, *Vienna Oriental Journal*, vii. 239).

٢٦قارن هذا بالقصة التى وردت بالأغانى، ج١٦، ص١٠٤؛ Caussin de Perceval, ii. 613. فلاشك أن مطالبة الشحاذ بنصيب فى الوليمة يقوم على عرف دينى وقبلى لا على سخاء شخصى فقط. انظر سفر التثنية، ٢٦/ ١٣. وعند الزولو «حين يقوم شخص بذبح بقرة-وهو شئ نادر الحدوث إلا إذا كانت مسروقة-يحتشد كل أهل القرية لأكل لحمها دون أن توجه لهم الدعوة؛ كما قد يتوافد من يقطنون على بعد عشرة أميال للمشاركة فى الوليمة» (Shaw, *Memorials of South Africa*, p. 59).

27Frazer, *Totemism*, pp. 19, 48.

٢٨فى الديانات القائمة على القرابة حيث كان الإله وأتباعه من أصل واحد كانت مفاهيم

القدسية تتوارى وراء مبدأ القرابة بالطبع.

29*Supra*, pp. 41 *sqq*. 85 *sqq*.

٣٠سبق عرض أمثلة على ذلك؛ ويمكن للقارئ الرجوع الى *Kinship*, chap. vii. وقد نضيف هاهنا ملحوظة أخرى. فقد سبق أن رأينا (*supra*, p. 142 *sqq*) أن القدسية لاتقوم على فكرة الملكية. فالحيوانات المقدسة والكائنات المقدسة عامة لاتعتبر ملكا للآلهة فى المقام الأول، بل مشحونة بالطاقة أو الحياة الإلهية. وهكذا فالحيوان المقدس هو حيوان فيه روح إلهية؛ وإن كان مقدسا بالنسبة لإله بعينه فلابد أن هذا يعنى أن روحيهما مرتبطتين معا بصورة من الصور. ومما هو معروف عن طرق التفكير البدائية يمكن أن نستقرئ أن هذا يعنى أن الحيوان المقدس من أقارب الإله، لأن كل علاقة ثابتة بين الأفراد تعد صلة قربى.

31*Orat*. v. p. 176.

32Porph., *De Abst*. iii. 17, iv. 16.

٣٣الفهرست، ص٣٢٦.

34Lydus, *De Mensibus*, Bonn ed., p. 80. كما نجد الخنازير ضمن القرابين غير العادية لأفروديت فى أرجوس (Athens. iii. 49) وفى بامفيليا (Strabo, ix. 5. 17)، إلا أن الأصل السامى لهذه الطقوس غير مؤكد كما هو الحال بالنسبة للإلهة القبرصية. ونجد صورة للتقرب بأنثى الخنزير على نقوش جرابتا الصخرية (Renan, *Phén*. pl. 31; cf. Pietschmann, p. 219).

٣٥أشعياء، ٦٥/ ٣، ١٧.

36*Dea Syria*, liv.

٣٧فى إحدى خرافات الشام الحديث نجد خنزيرا من الجان يهاجم البيوت التى بها فتاة فى سن الزواج، *ZDPG*. vii. 107.

38Movers, *Phoenizier*, i. 404.

٣٩الفهرست، ص٣٢٦، وانظر ص٣٢٣، ٣٢٤.

40*ZDMG*. xxix. 110; cf. vol. xlii. p. 473.

41Tacitus, *Ann*. xii. 13. هناك صورة لإله صياد بصحبته كلب على الخراطيش (*Gazette Archéol*. 1879, p. 178 *sqq*.)، إلا أنه ليس هناك إجماع بين علماء الآثار الأشورية على هويته. وربما كان هناك أكثر من إله صياد واحد.

٤٢من غير المؤكد ما إذا كان الإله الصقلى أدرانوس الذى ورد ذكر كلابه المقدسة لدى آيليان (Aelian, *Nat. An*. xi. 20) من أصل سامى. وهو يقترن بصورة عامة بأدار (أدراميليخ فى العهد القديم؛ انظر Holm, *Fesch. Sic*. i. 95, 377). إلا أن مجرد وجود إله آشورى باسم أدار يعتبر موضع جدل، ويعد هدران ميليتو (*Spic. Syr*. p. 25) الذى يعتبره البعض النظير السامى لأدرانوس شخصية لاتقل غموضا.

لو ثبتت الفرضية التى ترى أن هرقل الذى عبده νοθι فى سينوسارجيس بأثينا هو هرقل الفينيقى، فإن ربط هذا الإله بالكلب يكتسب مزيدا من المصداقية. فلفظ سينوسارجيس معناه «ساحة الكلب» (Wachsmuth, *Athen*. i. 461). وقد فسر البعض الاسم بأسطورة تحكى أن ديوموس كان يتقرب لهرقل، فإذا بكلب أبيض يخطف القربان ويضعه فى الموضع الذى أقيم فيه المذبح فيما بعد. والكلب هاهنا هو المبعوث المقدس الذى يعلن مشيئة الإله على غرار نسر زيوس عند ملالاس (ص١٩٩). وتتأكد قدسية الكلب عند الفينيقيين من خلال أسماء أعلام من قبيل «كلباليم» و «كلبا» وبوجود طبقة من الكهنة المقدسين تسمى «الكلاب» (*CIS*. No. 86، وانظر سفر التثنية، ٢٣/١٨).

٤٣الدميرى، ٢، ٢٢٣؛ Vloten, *Vienna Or. Journ*. vii. 240. وانظر أسطورة كلب ريام الجنى لدى ابن هشام، ص١٨. ولاتزال النظرة الى الكلاب فى الدول الإسلامية تمثل مزيجا غامضا من الاحترام والاحتقار. فهى نجسة ولكن من البر إطعامها وتقديم الماء لها. ويعتبر قتل كلب كما رأيت بجدة عملا يثير كثيرا من المشاعر. انظر *ZDPV*. vii. 93.

٤٤انظر الدليل الذى يقدمه سلدين (Selden, *de Diis Syris, Synt*. ii. cap. 3).

45Menant, *Glyptique*, ii. 53.

٤٦اللاويين، ١١/ ٤١.

47*Supra*, p. 129.

48Ed. Munk, vol. iii. p. 64, Chwolsohn, *Ssabier*, ii. 456.

49Festus, *s.v.* "October equus"; cf. Pausanias, iii. 20. 4(ذبح الخيل للشمس فى تايجيتوس); *Kinship*, p. 208 *sq*.

50Propertius, iv. 5. 62.

51Aelian, *Nat. An.* iv. 2.

٥٢ الفهرست، ص٣١٩.

53*CIS*. No. 165. سنتطرق الى بعض قرابين الحيوانات المفترسة الأخرى فى الملحوظة الإضافية «و».

54Bancroft, iii. 168; Frazer, *Totemism*, p. 48.

٥٥ينبغى تجميع الأجزاء المتفرقة للدليل على ذلك من الشواهد المتفرقة التى لانملك سواها فى هذا الصدد. أما بالنسبة لأمريكا فإن أكمل الشواهد يأتينا من المكسيك حيث كانت الآلهة قد اصطبغت بسمات البشر مع أنها من أصل طوطمى، أما الذبيحة التى كانت تمثل الإله فكانت بشرية. وفى حالات أخرى كانت أصنام الإله المصنوعة من عجين تؤكل من باب التقديس. إلا أن إضفاء طابع القربان المقدس من جانب الأمريكيين الأشد بدائية على أكل الطوطم فهو يتضح مما يروى عن عشيرة الدب التى تسمى أوواتاواكس (*Lettres édif. et cur.* vi. 171)، وكانت كلما قتلت دبا أقامت من لحمه وليمة له وتطلب منه ألا يغضب لقتله؛ «فلديك الروح وأنت ترى أطفالنا وهم يعانون الجوع، إنهم يحبونك ويودون أن يستوعبوك فى أجسادهم، أليس من الشرف أن يأكلك أبناء الزعيم؟». ووليمة الدب عند قبائل الآينو اليابانية (ورد وصفها

تفصيليا فى Scheube, *Mitth. Deutsch. Gesellsch. S. und S.O. Asiens*, No. 22, p. 44 *sq.*) هى وليمة قربانية تقام على لحم الدب الذى كان يعد مقدسا ويتم ذبحه بعد الاعتذار للآلهة بدعوى الضرورة. أما أكل الطوطم باعتباره دواء (Frazer, p. 23) فينتمى الى نفس هذه النوعية من المفاهيم.

٥٦والحقيقة أن الأمر أكبر كثيرا من مجرد حدس. إلا أننا نرجح عدم المبالغة فى تقدير حالة بهذا القدر من التعقيد.

٥٧وردت مقتطفات من أعمال فوتياس وديودوراس فى *Fr. Geog. Gr*. i. 153. ويورد الأول بعض النقاط التى أغفلها الأخير. انظر Artemidorus, *ap.* Strabo, xvi. 4. 17.

٥٨يذكرنا هذا بالنمط الغريب للعهود عند شعب الجالا حيث كان يتم تقديم شاة باعتبارها أم الجميع (Lobo in Pinkerton's *Collection* ; *Africa*, i. 8).

٥٩أدين بفضل تدليل فريزر على قدسية الماشية عند الشعوب البدائية الحديثة.

60Sallust, *Jugurtha*, 89(Numidians); Alberti, *De Kaffers* (Amst. 1810), p. 37; Lichtenstein, *Reisen*, i. 144.وأسوق هذا القدر القليل من الشواهد لأنها مستقاة من بقاع بعيدة عن بعضها البعض فى القارة.

٦١وكذلك عند الكفيريين (Fleming, *Southern Africa*, p. 260; Lichtenstein, *Reisen*, i. 442). ولايقتل شعب الدينكا الماشية لوليمة جنائزية (Stanley, *Darkest Africa*, i. 424).

62Alberti, p. 163 (Caffres); وانظر سفر التكوين، ٣/ ٢١، وهيرودوت، ٤، ١٨٩. سنتناول المغزى الدينى لثياب الأقارب فيما بعد.

٦٣وكذلك عند الزولو (*Supra*, p. 284, note) وعند الكفيريين (Alberti, *ut supra*.).

٦٤انظر ملحوظات مونتسينجر العامة عن الشعوب الرعوية بشرق أفريقيا (Munzinger, *Ostafr. Studien* (2nd ed., 1883), p. 547): «يقدم البدوى بقرته على كل شئ ويبكى

لموتها كما يبكى لموت طفل له». كما «أنهم يرتبطون بشدة بالنوع القديم من ماشيتهم الذى توارثوه عن آبائهم وأجدادهم ويحتفظون بسجل لأنسابها»-وهو مايعد من بقايا الإحساس بالقربى بين القطيع والقبيلة كما ورد عند أجاثاركيديس. وانظر Schweinfurth, *Heart of Africa*, i. 59 (3rd ed., 1878) وقارنه بما ورد بسفر صموئيل الثانى، ١٢/ ٣.

65Fleming, p. 214.

66Lichtenstein, i. p. 479 ويضيف قائلا إن العقاب لم يكن قاسيا إذا أخذنا فى الاعتبار مدى قدسية الماشية بالنسبة لهم.

67Lang, *Myth, Ritual*, etc. i. 179.

68Bk. iv. chap. 186.

٦٩انظر Porphyry, *De Abst*. ii. 11 للمزيد من الاطلاع على هذه الأفكار؛ وبالنسبة للمصريين انظر هيرودوت، ٢، ٤١. ومن الصعب إرجاع العرف الفينيقى للتأثير المصرى، لأن تفضيل الذبائح من الذكور كان معروفا عند الساميين عامة حتى حين كان الإله أنثى. انظر Chwolsohn, *Ssabier*, ii. p. 77 *sqq* ومايورده من إيضاح لعبارة الفهرست التى تقول إن أهل حران لم يكونوا يتقربون إلا بذبائح من الذكور.

70Marshall, *Travels among the Todas* (1873), p. 130.

٧١نفس المصدر، ص١٣١.

٧٢نفس المصدر، ص٨١. لم يكن يأكل لحم القربان إلا الذكور. وكذلك عند الكفيرين كانت بعض الأجزاء المقدسة من لحم الثور لاتأكلها النساء؛ وكانت فريضة التعبد فى الأعياد فى شرائع العبرانيين قاصرة على الذكور، ولو أن النساء لم يكنّ يستبعدن منها. وعند شعب التودا يأكل الرجال والنساء كل على حدة كما كان الحال عند أهل اسبرطة؛ ويمكن مقارنة مرق الدم عند أهل اسبرطة بالقربان الحيوانى عند شعب التودا.

٧٣نفس المصدر، ص١٧٦.

74Hesiod, *Works and Days*, 109 *sqq*. Cf. Preller-Robert, I. i. p. 87

sqq.

75Bernays, *Theophrastos' Schrift Ueber Frömmigkeit* (Breslau, 1866), p. 21.

76Herod. ii. 39 *sq*.

77Herod. ii. 42.

٧٨ربما كانت بابل استثناء فى ذلك.

٧٩انظر Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, ii. 478. والزهاد سواء من رهبان اليهود أو النصارى لجدهم فى مصر والأرجح أنهم كانوا من نصارى مصر. والأقرب الى اليقين أن الزهد السامى تطور تحت تأثير أجنبى وخاصة البوذية. فكان الصوم فى العرف السامى القديم سواء عند اليهود أو المسلمين المحدثين معناه الإمتناع عن كل ألوان الطعام لا عن اللحم وحده.

80Porph., *De Abst*. ii. 9.

81*Ibid* . ii. 10, 29 *sq*.; Plato, *Leges*, vi. p. 782; Pausanias, viii. 2. 1 *sqq*.

82*R. R.* ii. 5.

83Pausanias, i. 24. 4; Theophrastus, *ap*. Porph., *De Abst*. ii. 30.

٨٤يشير أرسطوفانيس الى أن هذا كان من الطقوس العالمية الشديدة القدم (*Nubes*, 985)، إلا أنه كان لايزال مرعيا فى عصر ثيوفراستوس بكل مافيه من غرائب. وفى عصر باوسانياس طرأ عليه قدر من التبسيط مالم تكن روايته تفتقر الى الدقة.

٨٥والسمة الأخرى التى تتمثل فى أن الثور يتطوع بأن يكون ذبيحة باقترابه من المذبح وتناول التقدمات التى وضعت عليه تعد سمة تستحق الملاحظة لأن هناك طقسا مماثلا فى إريكس ولأن الذبيحة بهذه الصورة تأكل من مائدة الإله، أى تكتسب قدسية.

86Aelian, *Nat. An*. xii. 34.

87Hesychius, *s.v.* αιξ αιγα; Zenobius on the same proverb; *Schol.* on Eurip., *Medea*.

٨٨الإليـاذة، ٧، ص٤٦٦؛ أنشودة هوميـروس لعطارد، ٤٣٦، فى قصـة تبـدو كواحـدة من الأساطير العديدة المتعلقة بأصل القربان؛ Aesch., *Prom*. 530.

٨٩انظر Plutarch, *Qu. Gr.* 36. ومن الأمثلة الأخرى فى هذا الصدد مايروى عن إلباس الشاة ثياب فتاة وتقديمها لأرتميس مونيكيا (*Paroemiogr. Gr.* i. 402).

٩٠أشعياء ١١/٦ ومابعدها.

٩١التكوين ٢/ ١٦ ومـــابعـــدهـا؛ ٣/ ١٥، ٢١؛ ٤/ ٤. وأتفق مـع بد (Budde. *Bibl.* *Urgeschichte*, p. 83) على أن كلمـات الفـقـرة ١٥ من الإصـحاح الـثانى-«اليـعـملهـا ويحفظها»-دوّنت فى فتـرة لاحقة. فهى تتفق مع الفقرة ٢٦ ومابعـدها (كهنوتى) من الإصحاح الأول لكنها تختلف مع الفقرة ١٧ من الإصحاح الثالث (ربانى).

٩٢التكوين ١/ ٢٨، ٢٩ حيث يشار ضمنا الى الأذرة وفاكهة الشجر.

٩٣التكوين ٩/ ١ ومابعدها.

٩٤تتفق الأسطورة الإغـريقية فى «*Works and Days*» مع القصـة الربانية أيضا فى نسبة سـقوط آدم لخـطأ امرأة. إلا أن هذه السـمـة لاتظهـر فى كل روايات القـصـة الإغريقـيـة (انظر Preller-Robert, i. 94 *sq.*)، وتعزى الغـربة بين الآلهة والبشر أحـيانا لبروميـثيوس الذى يعتبر مبدع النار والقربان الحيوانى.

95*Ap.* Eus., *Pr. Ev.* i. 106 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 565).

96*De Abst.* iv. 15.

97Aelian, *Nat. An.* x. 50; وانظر أشـعـياء، ٥٣/ ٧؛ إرمـيـاء، ١١/ ١٩؛ وخاصة (Diog. Laert. i. 10. 3)؛ صموئيل الأول، ٦/ ١٤ حيث توقـفت العَجَلة عند حجر القرابين وانظر ابن هشام، ص٢٩٣. أما مسألة تقديم الأضحية لنفسها عن طواعية أو تطوعها بالمثول عند

المذبح فهى سمة نجدها فى كثير من الديانات (*Mir. Ause.* 137; Porph., *De Abst.* i.
25).

98*Dea Syria*, iv. ; *Kinship*, p. 306.

99Philo Byb., *fr.* 24 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

١٠٠التكوين ١٤/ ٥. ويذهب كوينن فى بحثه «*De Melecheth des Hemels*» ص٣٧ الى احتمال أن تكون القراءة الصحيحة هى «عشتاروث وقرنايم». إلا أن تطابق «قرناين» أو «قارنيون» اللاحقة مع عشتاروث أو «بَعشتَرَاه» (معبد عشتار» (يشوع، ٢١/ ٢٧) يتأكد بحقيقة وجود منطقة مقدسة هناك (1 Macc. v. 43). انظر *ZDMG.* xxix. 431, note 1. وقد تحولت القدسية القديمة لقدس عشتار الى قبر يعقوب؛ انظر *S. Silvioe Peregrinatio* (Roma, 1887), 56 *sqq*. وقد تم مؤخرا اكتشاف «بعل قرنايم» قرطاجى بقدس «ساتورنوس بلكرانسيس» على جبل بو قرنين بالقرب من تونس العاصمة. ومع ذلك فإن هذا قد يكون اشتقاقا محليا من الاسم القديم للجبل ذى القمتين (*Mélanges d'Archéol. etc.* Rome, 1892, p. 1 *sq.*).

١٠١انظر الملحوظة الإضافية (ز).

١٠٢الجدة الكبرى لآل يوسف هى راحيل النعجة. لمزيد من الاطلاع على المؤابيين انظر سفر الملوك الثانى (٣/ ٤).

*

المحاضرة التاسعة

الأثر الدينى للقربان الحيوانى والطقوس الدينية المماثلة

(رباط الدم - تقدمتا الدم والشَّعر)

أدت بنا المناقشة فى المحاضرة السابقة الى تدقيق النظر فى الفارق الذى ظهر فى العصور اللاحقة من الوثنية القديمة بين القرابين العادية حيث كانت الذبيحة أحد الحيوانات التى تذبح لطعام الإنسان والقرابين غير العادية أو الرمزية التى كان مغزى الطقس فيها يكمن فى آداء شعيرة استثنائية تهدف للتواصل مع الإله بالمشاركة فى اللحم المقدس المحرم على الإنسان فى الأحوال العادية. وقد أدى تحليل هذا الفارق والعودة بمناقشة الشواهد الى مرحلة مبكرة من تطور المجتمع حين نشأ الطقس القربانى لأول مرة الى استنتاج أن كل الذبائح القربانية فى أقدم العصور كان لها طابع شديد القدسية وأنه لم يكن يقدم للإله إلا ما كان أكثر قدسية من أن يُذبح ويؤكل دون غرض دينى ودون مشاركة العشيرة ككل.

من ثم فإن الفارق الذى وضعته الوثنية المتأخرة بين القرابين العادية وغير العادية لم يكن له وجود فى أشد العصور بدائية. وفى كلتا الحالتين فإن الشعيرة المقدسة هى شأن من شئون الجماعة التى كانت تعد دائرة من الإخوة تربط بينهم

وبين إلههم المشاركة فى روح واحدة أو دم واحد. ومن المفترض لنفس هذا الدم أن يتدفق أيضا فى عروق الذبيحة بحيث يكون موتها إراقة لدم قبَلى ومخالفة لقدسية الروح الإلهية التى تسرى فى جسد كل عضو من أعضاء الدائرة المقدسة، البشر منهم وغير البشر على السواء. ومع ذلك فإن ذبح مثل هذه الأضحية كان محللا أو مطلوبا فى مناسبات دينية مقدسة وكان كل أهل القبيلة يشاركون فى لحمها حتى يدعموا أواصر الوحدة فيما بينهم من ناحية وفيما بينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وفى عصور لاحقة نجد مفهوما ساريا بأن أى طعام يتقاسمه شخصان معا بحيث تسرى مادته فى لحم كل منهما وفى دمه يعد كافيا لإيجاد قدر من التوحيد المقدس للحياة بينهما؛ إلا أن هذه الأهمية كانت تضفى دوما فى العصور القديمةعلى اقتسام لحم أضحية على درجة فائقة من القدسية، وكان مبرر قدسية موتها هو أنه الرباط الوحيد الذى يمكن أن يحفظ الوحدة بين الأتباع وإلههم ويقوى أواصرها. ولم يكن هذا الرباط إلا روح الحيوان المقدس الذى يعد من أقاربهم، وكان يُعتقد أن روحه تكمن فى لحمه وخاصة فى دمه، وبالتالى فإنها تتوزع فى الطعام المقدس بين كل المشاركين، حيث يحصل كل منهم على جزء من روحه مع الجزء الذى يحصل عليه من لحمه.

كانت الفكرة التى ترى أن الإنسان حين يتناول لحم كائن حى آخر أو يشرب دمه فإنه يستوعب روحه أو حياته فى كيانه من بين الأفكار التى انتشرت عند الشعوب البدائية بأشكال عدة. فهى تكمن فى جذور عملية شرب الدم الطازج للأعداء التى كانت من الطقوس السائدة بين بعض القبائل العربية قبل

ظهور الإسلام ولاتزال تنسب للقحطانيين[1] - وكذلك فى عادة كثير من الصيادين حيث كانوا يأكلون بعض أعضاء الضوارى (كالكبد مثلا) حتى تسرى فيهم شجاعة الحيوان. وفى بعض مناطق العالم حيث يحظى الإنسان بمزية اختيار نوع خاص من الحيوانات المقدسة سواء بدلا من طوطم العشيرة أو بالإضافة اليه، نجد أن العهد بينه وبين نوع الحيوان الذى يلتزم بتقديسه بعد ذلك يتم إبرامه بقتل أحد حيوانات ذلك النوع وأكله، فيصبح محرما عليه بعد ذلك.[2]

وأبرز تطبيق لهذه الفكرة نجده فى شعيرة أخوة الدم وهناك أمثلة عليها فى كل أنحاء العالم.[3] وفى أبسط أشكال هذه الشعيرة تربط الأخوة بين شخصين بشق عروقهما ومص كل منهما لدم الآخر، فلاتكون لهما روحان بعد ذلك، بل روح واحدة. وهذا الشكل من العهد لايزال معروفا فى لبنان[4] وبعض بقاع الجزيرة العربية.[5] وفى الأدب العربى القديم هناك إشارات عديدة لعهد الدم، ولكن يستعان فيه بدم أضحية كانت تذبح فى قدس الإله بدلا من الدم البشرى. والطقس فى هذه الحالة هى أن كل من يشارك فى العهد عليه أن يغمس يداه فى الدم ثم يدهن به الحجر المقدس الذى يرمز الى الإله أو يتم صبه عند قاعدته. وغمس اليدين فى وعاء الدم يشمل المشاركة فى عملية أكل اللحم[6]، ويسمى العضو المشارك فى العهد «لاعق الدم». ولانجد فى التواريخ والأشعار القديمة مثالا على إبرام عهد بلعق كل طرف فيه لدم الآخر. لكننا رأينا أن استخدام الدم البشرى فى إبرام العهود لم يختف تماما عند الساميين حتى فى العصور الحديثة، ويتضح نفس الشئ فى عصور مبكرة من وصف هيرودوت لشكل العهد الذى

أبرمه العرب على حدود مصر.[7] وكان الدم يستخرج بحجر حاد من إبهام كل طرف، ثم يتم مسحه فى سبعة أحجار مقدسة مع تلاوة صلوات وأدعية للآلهة. ومسح الدم يجعل الآلهة طرفا فى العهد، ولكن يبدو أن السلوك الرمزى لايكتمل إلا إذا ذاق كل طرف من البشر دم الطرف الآخر وفى نفس الوقت. ويبدو أن هذا كان يحدث بالفعل ولو أنه ليست هناك إشارة الى ذلك عند هيرودوت. ولكن ليس من المستبعد أيضا أن يكون الطقس قد طرأت عليه تغييرات بمرور الزمن الى أن بلغ الأمر حد الاكتفاء بامتزاج دم الطرفين على الحجر المقدس.[8] وموضوع هذا الطقس الذى ورد وصفه عند هيرودوت هو قبول أحد الغرباء[9] فى علاقة أخوة مع أحد البدو العرب وعشيرته؛ والعهد بين فردين أساسا، إلا أن التزام بدوى واحد به يعد ملزما لكل أصدقائه، أى سائر أعضاء العشيرة. والسبب فى إلزاميته هذه هو أن من يشرب من دم أحد أفراد عشيرة ما لم يكن يعد غريبا، بل أخا، ويدخل ضمن الدائرة المقدسة لمن يشتركون فى الدم الذى يسرى فى عروق العشيرة كلها. ولم يكن العهد رباطا خاصا بجانب محدد، بل كان عهدا على الإخلاص والأخوة والالتزام بكل الثوابت التى تربط أبناء العشيرة معا. لذا فمن الطبيعى أن كان له جانب دينى بالإضافة الى الجانب الاجتماعى، إذ لا أخوة بلا جماعة مقدسة، وجزاء الأخوّة هو حرص إله القبيلة على حماية قدسيّة دم قومه. ويتم التعبير عن هذا المفهوم رمزيا بمسح دم الطرفين اللذين يصبحان منذ ذلك الحين شخصا واحدا فى الحجارة، وهو مايعنى أن الإله نفسه يعتبر طرفا ثالثا فى لعق الدم وفى عهد

الأخوّة.[١٠] ومن الواضح أن الإله الذى يتم إشراكه فى العهد فى العصور القديمة هو إله العشيرة التى يتم قبول الغريب عضوا بها؛ ولكن حتى فى زمن هيرودوت كان دين العشيرة القديم قد انهار الى حد بعيد؛ فكل العرب على حدود مصر، أيا كانت عشيرتهم، كانوا يعبدون زوجا واحدا من الآلهة، وهما أوروتال واللات، وهما الإلهان اللذان كانا يذكران فى طقوس العهد. من ثم فإذا كان طرفا العهد من العرب، أى من عشيرتين مختلفتين ولكن على دين واحد فإن كلا منهما لايشعر أن العهد قد أدخله فى قدس إله جديد، ولم تكن الطقوس تعنى إلا أن الآلهة التى يعبدها الطرفان قد شملت العهد بحمايتها. وكان هذا هو المعنى العادى للعهد ذى الأضحية فى العصور اللاحقة عند العبرانيين مثلا، بل عند العرب أيضا حيث كان الإله المعبود هو الله عند الكعبة أو أى إله عظيم آخر ذى مكانة أكبر من قبَلية. أما مسألة أن الصلاة لإله معترف به من كلا الطرفين كان يعد انحرافا عن المعنى الأصلى للطقس فتتضح من عملية مسح الدم على الطرفين البشريين وعلى مذبح الحجر المقدس الذى ظل سمة ثابتة لذبيحة العهد؛ فهذا الجزء من الطقس لم يكن يكتمل إلا باحتفال يتم فيه تقديم البدوى الجديد الى الإله لأول مرة وضمه اليه فى أخوّة، أو بذبيحة عشائرية تذبح دوريا بغرض تجديد العهد بين أفراد العشيرة وإلههم، وهو مايبدو أنه اندثر بمرور الزمن.

ودم العهد عند هيرودوت هو دم الأطراف من البشر؛ وفى الحالات المعروفة فى الأدب العربى هو دم ذبيحة حيوانية، وهو مايشير ضمنا الى حدوث تقدم فى الذوق و أنفة من لعق الدم البشرى. إلا أن هناك شكا فيما إذا كان مثل

هذا الافتراض له مايبرره فى تاريخ العرب الاجتماعى،[11] وسبق أن رأينا أن النمط البدائى من عهد الدم لايزال موجودا فى العصور الحديثة. ولابد أن نأخذ فى اعتبارنا أن الطقوس التى ورد وصفها لدى هيرودوت هى عهد بين أفراد دون تلك المشاركة المباشرة من جانب العشيرة كلها والتى كانت لازمة فى تلك المناطق من الجزيرة العربية لأى قربان يشمل موت ذبيحة حتى فى عصر نيلوس بعد ذلك بقرون عديدة. وكانت العهود التى يتم عقدها بتقديم قربان بمثابة معاهدات بين عشائر بأكملها بصفة عامة، فكان القربان مناسبا فى هذه المناطق، فى حين أن الدم كان ضروريا بكمية أكبر مما كان يمكن الحصول عليه بدون ذبح. وعادة مايمر الكتّاب المحدثون على مسألة قبول دم الحيوان بدلا من دم البشر مرورا عابرا دون تقديم تفسير لها. إلا أن تفسير هذه المسألة مطلوب ولانتوصل اليه إلا بإدراك أن الأضحية نظرا لكونها داخل الدائرة المقدسة للعشيرة التى ينبغى نفخ روحها فيمن يزمعون الانضمام اليها، فقد كان دمها يؤدى نفس الغرض الذى يؤديه دم الإنسان. من ثم فإن المنطق الكامن وراء أضحية العهد يعد واضحا تمام الوضوح فى هذا الصدد.

على أية حال لاأعتقد من جانبى أن أصل القربان يمكن البحث عنه فى العهد المبرم بين العشائر بأكملها، فهو نوع من المعاهدات ماكان ليشيع وينتشر إلا إذا ضعف النظام القبلى، ولعله لم يكن معروفا فى العصور البدائية. وحتى دمج الأفراد فى عشيرة جديدة وتخليهم عن عشيرتهم ومقدساتهم القديمة نجد أن أدق الباحثين فى العادات الدينية القديمة يعتبرونه بدعة حديثة نسبيا طرأت على القواعد الصارمة لأخوّة الدم فى القدم. نفهم من ذلك أن استخدام الدم

المأخوذ من إنسان حى لدمج أحد الأفراد فى دائرة مقدسة جديدة واستخدام دم ذبيحة لدمج عشيرة بأكملها لابد أن كان كلاهما يكمنان أصلا فى الطقوس التى كانت تتبع داخل نطاق العشيرة.

وفى مثل هذا القربان لامجال لفكرة العهد، سواء بين الأتباع وبعضهم البعض أو بين الأتباع وإلههم، فالعهد معناه أخوّة مصطنعة ولامكان له إذا توافرت الأخوّة الطبيعية. والحقيقة أن العبرانيين كانوا قد تساموا على الفكرة التى ترى أن العلاقة بين يهوَة وبنى إسرائيل هى علاقة قربى وأصبحوا يرون أن الديانة القومية تقوم على قربان عهد رسمى فى طور سيناء حيث يتم رش دم الذبائح على المذبح من ناحية وعلى الشعب من ناحية أخرى،[١٢] أو على طقس ميثاق أقدم كان طرفاه يهوَة وإبراهيم.[١٣] وفى تطور آخر لنفس الفكرة نجد أن كل قربان يعد فى المزامير (١/ ٥) ميثاقا بين الرب والعبد.[١٤] أما فى الديانات المادية البحتة حيث يعتبر الإله وجماعته بمثابة كيان جسمانى فليس ثم مجال لفكرة قيام الدين على ميثاق، ولايمكن توجيه سلوكيات الجماعة الدينية إلا لدعم وتأكيد رباط الروح القائم أصلا بين الطرفين. وقد يكون شرط كهذا ضروريا حين يتم فهم صلة القربى بمفهوم واقعى تماما كما بينا من قبل. فالاتحاد المادى فى الحياة باعتباره مشاركة حقيقية فى كيان مشترك من اللحم والدم يخضع للتغيير كلما طرأ عليه مايؤثر فى النظام المادى وخاصة مايتعلق بتغذية الجسم والدم. لهذا السبب وحده ربما كان لابد من التأكيد على الروح المقدسة من حين لآخر بإجراء مادى. وهذا النمط الفكرى المادى يرتبط بطبيعة الحال باعتبارات من نوع مختلف تحمل فى طياتها بذرة فكرة أخلاقية. وإذا ضعفت

الوحدة المادية للإله وجماعته أو انحلت، لم يكن من الممكن التماس عون الإله من بعد. وكانت المجاعة أو الوباء أو أية كارثة أخرى تنم عن أن الإله فقد قدرته، وحينئذ كان من الطبيعى أن يُستنتج أن صلة القربى معه قد انفصمت أو تراخت وأنه قد بات من الضرورى إعادة وصلها وتجديدها بإجراء طقس دينى يتم من خلاله إعادة توزيع الحياة المقدسة على كل فرد فى الجماعة. ومن هذه الزاوية فإن الطقس الدينى يعد طقسا تكفيريا أيضا، وهو مايدخل الجماعة فى وفاق مع إلهها المغترب من جديد، وفكرة المشاركة المقدسة تشمل فى داخلها المفهوم البدائى لطقس دينى. وفى كل الأنماط القديمة من الديانة السامية نجد أن فكرتى المشاركة والتكفير ترتبط كل منهما بالأخرى، فالتكفير ماهو إلا مشاركة تهدف الى محو ذكرى أى نفور سابق.

وقد نرى التطبيق الفعلى لهاتين الفكرتين فى فئتين مختلفتين من الطقوس الدينية. فحيثما يشمل الأمر الجماعة كلها فإن عملية المشاركة والتكفير تأخذ شكل القربان. ولكن الى جانب هذه المشاركة نجد مايمكن تسميته عبادات خاصة يسعى الفرد من خلالها الى إيجاد رباط مادى اتحادى بينه وبين الإله بمعزل عن قربان الأضحية سواء بالاستعانة بدمه فى طقس يشبه عهد الدم المبرم بين أفراد، أو بغير ذلك من الطقوس التى تشمل مبدأ مماثلا. وتعتبر الطقوس من هذا النوع تعليمية لأنها تنم عن نفس الأفكار الكامنة فى جذور النظام المعقد للقربان القديم؛ وحرى بنا أن نوجه بعض الاهتمام اليها قبل أن نواصل تقدمنا فى موضوع القربان. وقد يؤدى بنا ذلك الى الخروج عن الموضوع، إلا أننى آمل العودة الى موضوعنا الأساسى بفهم أعمق لما يحتويه من مبادئ أساسية. ١٥

فى طقوس الساميين وغيرهم من الأمم قديمها وحديثها على السواء نجد العديد من الحالات التى يريق العابد فيها دمه على المذبح كوسيلة لنذر نفسه وصلواته للإله.[١٦] ومن الأمثلة التقليدية على ذلك مثال كهنة البعل فى السباق بين إله صور ورب إسرائيل (الملوك الأول ١٨/ ٢٨). وفى عيد إلهة السريان فى مابوج كان الأتباع يحدثون جرحا غائرا فى أذرعهم أو يدير كل منهم ظهره للآخر ليضربه،[١٧] كما يفعل الشيعة الفرس حاليا فى إحيائهم لذكرى استشهاد الحسن والحسين.[١٨] وقد سبق أن أشرنا الى أن انتشار هذا العرف بين الآراميين يؤكده اللفظ السريانى «إِتْكَشَّف» (أن يتضرع) ومعناه الحرفى «أن يجرح نفسه».[١٩]

والرأى السائد حاليا عن مثل هذه الطقوس فى العصور الحديثة والقديمة على السواء هو أن إراقة الدماء بدون قتل يعد بديلا عن القربان البشرى،[٢٠] وهو تفسير يتضح من بساطته وربما كان صائبا فى بعض الحالات. أما إذا اعتبرناه تفسيرا عاما لتقديم العابد لدمه فإنه لايعد مقنعا. فالقربان البشرى لايقدم لصالح الأضحية، بل على حسابها لصالح الجماعة صاحبة القربان، فى حين أن إراقة المرء لدمه هو فى كثير من الحالات وسيلة لنذر الذات للإله. كما أن هناك فئة كبيرة من الطقوس سادت عند الشعوب الهمجية وكانت إراقة الدم تمثل فيها جزءا من طقوس الدمج التى كان يتم من خلالها إعلان دخول الشباب فى سن البلوغ الى طور الرجولة تمهيدا لحصولهم على نصيب كامل من المزايا الاجتماعية ومقدسات الجماعة. ومن المرجح أن يكون الغرض من الطقوس فى كلتا الحالتين إبرام هو عهد دم بين العابد وإلهه بطريقة أقوى من الأنماط العادية

للضرب أو معانقة الحجر المقدس أو لثمه. ويراق دم الإنسان هاهنا على المذبح أو يتم رشه على رمز الإله، وله نفس التأثير الذى يحدثه فى أنماط عهد الدم التى سبقت مناقشتها.[٢١] وتتأكد هذه النقطة من الطقوس المماثلة التى سادت بين كثير من الشعوب فى الحداد على الموتى من الأقارب. وكان التشريع العبرانى يحرم على الثكالى جرح أنفسهم حزنا على الميت،[٢٢] وهو مايربط بين هذا الطقس الذى كان على تحريمه سائدا حتى نهاية المملكة القديمة[٢٣] والطقوس الوثنية. وجرت العادة فى الحداد عند العرب واليونان وغيرهم من الأمم القديمة أن يتم خدش الوجه حتى يسيل منه الدم.[٢٤] ويتضح المعنى الأصلى لهذه العادة فى الصورة التى ظلت عليها عند بعض الشعوب. ففى نيوساوث ويلز «يقف عدد من الرجال عند حافة القبر المفتوح ويضرب كل منهم رأس الآخر بقطعة خشب معقوفة ثم يحنون رؤوسهم على القبر حتى يسقط الدم من الجرح على الجثة».[٢٥] وكان يتم تلقى الدم والدموع المراقة فى الحداد فى أوتاهيت على خرق من الكتان كانت تلقى بعد ذلك على النعش.[٢٦] وإراقة الدم والدموع على الميت تعد هاهنا وعدا بتحمل الألم؛ ويكتمل الطقس فى استراليا بقطع قطعة من لحم الجثة يتم تقطيعها بعد أن تجف ثم توزع على أقارب الميت وأصدقائه؛ فيمص بعضهم نصيبه منها «لكى يستمد القوة والصبر» منها. والطبيعة المزدوجة للطقس فى هذه الحالة تؤكد أن الهدف هو إبرام عهد مع الميت على الصبر على فراقه.

إن قطع جزء من لحم الجثة فى الحداد عند العبرانيين والعرب وعند غيرهم من الشعوب القديمة والحديثة على السواء ليرتبط بعملية حلق الرأس أو جز

خصلة من الشعر وإلقائها في القبر أو على رماد الجثمان.[٢٧] وهنا أيضا تبين مقارنة العرف عند أجناس أشد بدائية أن الطقس كان في الأصل مزدوجا ويساوي أراقة الثكلى لدمها. ومسموح عند الاستراليين شد خصلة من شعر الجثة بدلا من قطع جزء من لحمها. إذ كان الشعر عند الشعوب البدائية يعتبر جزءا حيا وهاما من الجسد، وبالتالي فهو موضوع لكثير من الخرافات والغيبيات.[٢٨] وهكذا فإن شعر الحي يودع مع الميت وشعر الميت يظل مع الأحياء كرباط دائم يصل بينهما.

ولاتزال تقدمة الشعر شائعة بين الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة لافي الحداد وحسب، بل في عبادة الآلهة، وتفاصيل الطقوس في كلتا الحالتين متطابقة لدرجة تجعلنا على يقين من وجود مبدأ واحد وراءهما. كان شعر أخيل قد أهدى لسبركيوس إله النهر الذى قُص تكريما له في عودته سالما من طروادة؛ ولكن نظرا لعلم البطل بأنه ماكان ينبغي له أن يعود فقد حوّل القربان الى باتروكلوس الميت ووضع خصلة شعره الأصفر في يد الجثة. وكانت نساء العرب تضعن شعرهن على قبر الميت؛ ويقطع الفتيان والفتيات من السريان جدائلهم ويودعونها في علب من ذهب وفضة في المعابد.[٢٩] وكان العبرانيون في حدادهم يحلقون الجزء الأمامي من الرأس؛ وكان العرب في عصر هيرودوت يفعلون مايشبه ذلك تكريما لإلههم أوروتال الذى كان من المفترض أن يكون شعره على نفس الصورة.[٣٠] وإذا أخذنا هذا التماثل بين عادتي الحداد وعبادة الآلهة دليلا على أن عبادة الآلهة كانت تقوم على عبادة الميت فإن هذا ليعد تجاوزا للشواهد؛ والواضح أن نفس الوسيلة التي كان يعتقد أنها مؤثرة في

إبرام عهد مع الميت دائم بين الحى والميت كانت تستخدم للغرض الدينى الخاص بإقامة اتحاد وثيق بين العابد وإلهه.

وانطلاقا من هذا المبدأ العام يمكن أن نفسر النوعين الرئيسين من تقدمة الشعر بلاصعوبة. فهى تقدمة شخصية بطبيعتها تُقدم بالأصالة عن فرد لا جماعة. لذا فلامكان لها فى الطقوس الثابتة والدورية للدين المحلى أو القبلى حيث يجتمع عدد من الناس فى طقس دينى جماعى. والهدف منها إيجاد علاقة بين فرد وإله أو توطيدها، وبالتالى فقد كانت مناسبة سواء فى الطقوس الدينية أو فى عملية دمج عضو جديد فى دائرة ديانة ما، أو فيما يتصل ببعض النذور التى يسعى العابد من خلالها الى توثيق العهد بينه وبين إلهه. من ثم فإن تقدمة الشعر فى الديانة الإغريقية تُقدم إما فى اللحظة التى يدخل فيها الشاب طور الرجولة ليحصل على نصيبه كاملا من المسئوليات الدينية والسياسية كمواطن، أو وفاء لنذر نُذر فى لحظة احتياج للعون الإلهى. ونفس الشئ ينطبق على الديانة السامية، لكن الأمر يتطلب قدرا من الإيضاح.

كان مقدرا على الإنسان فى المجتمعات الأولى أن يصبح بحكم مولده عضوا فى دائرة سياسية واجتماعية ما هى فى الوقت نفسه جماعة دينية محددة. إلا أن هذه القدَرية كان لابد من التأكيد عليها فى بعض الحالات بإقامة طقس رسمى للقبول فى الجماعة. فلم يكن للطفل أو الصبى مميزات المواطن الكامل ومسئولياته، وبناء على مبدأ عدم الفصل بين المكانة الدينية والاجتماعية لم يكن له دور كامل سواء فى حقوق الدين الجماعى أو الواجبات التى يفرضها. فهو مستبعد من العديد من الطقوس الدينية، وله أن يفعل ما هو محرم دينيا على

البدوى الكامل الأهلية. وكان الانتقال من الطفولة الاجتماعية والدينية الى النضج تسبقه عادة اختبارات للشجاعة والجلد؛ فلابد للبدوى فى المقام الأول أن يكون محاربا. وكان الانتقال من الطفولة الى الرجولة أهم من أن يتم بلااحتفال رسمى وطقوس شعبية لدمج المبتدئ فى الأخوّة الاجتماعية والدينية لقبيلته أو جماعته.[٣١] ويتضح من ذلك أن رش دم الشاب على الرمز المقدس أو إيداع شعره على رمز إله شعبه قد يمثل سمة هامة فى مثل هذا الطقس؛ وكان بعض هذه الطقوس يقام لدى بعض الشعوب البدائية ضمن الطقوس التى كان لابد لكل شاب أن يمر بها قبل أن يتبوأ مكانة المحارب وقبل أن يسمح له بالزواج وممارسة سائر حقوق الرجولة الكاملة. ولهذه الطقوس الدمجية أهمية كبرى لدى بعض الأجناس الهمجية، وكانت ذات طابع منفر فى أغلب الحالات. وكانت تقدمة الدم بصفة خاصة تتخذ شكلا أقرب الى اختبار قاسٍ لشجاعة المبتدئ كاختبار فتيان اسبرطة على مذبح أرتيميس أورثيا أو الاختبار الرهيب الذى كان يحل محل الختان لدى بعض قبائل جبال الجزيرة العربية.[٣٢] وبانخفاض حدة الطباع وتطور المجتمع من مرحلة تنظيم نفسه على أساس الحرب، هدأت شراسة الطقوس البدائية وفقدت طقوس الدمج أهميتها تدريجيا الى أن تحولت فى نهاية الأمر الى مجرد احتفال منزلى يشبه فى جانبه الاجتماعى الاحتفالات العائلية الخاصة فى العصر الحديث حين يبلغ الصبى طور البلوغ، ويشبه فى جانبه الدينى أول عشاء ربانى يحضره الفتى الكاثوليكى. وحين يفقد أحد الطقوس مغزاه السياسى ويصبح دينيا محضا فليس من الضرورى تأجيله الى بلوغ سن الرجولة الكاملة؛ والحقيقة أن الميل

الطبيعى للوالدين يتجه الى الإسراع بنذر طفلهم للإله الذى يصبح حاميا له طوال حياته. وهكذا فإن الختان الذى كان فى الأصل خطوة تمهيدية للزواج وبالتالى احتفالا بالدخول فى طور الرجولة أصبح يجرى بصفة عامة لصبية المسلمين قبل بلوغ سن النضج، فى حين يتم تختين أطفال العبرانيين فى اليوم الثامن بعد مولده. وهناك تنويعات مماثلة لهذا العرف فى قربان الشّعر عند الساميين. وكان من الشائع عند العرب فى فجر الإسلام ذبح شاة عند مولد طفل، ثم حلق رأس المولود ودهن فروة رأسه بدم الذبيحة. والهدف من هذه العادة - وتسمى «العقيقة» أو حلق الشعر - حماية الطفل من الشرور، ومن الواضح أنها كانت بمثابة نذر يتم به إدخال الوليد فى حماية إله الجماعة.٣٣ ومن ناحية أخرى كان شعر الأولاد والبنات من السريان يترك للنمو دون جزه منذ المولد وحتى البلوغ ، ثم يتم جزه وإهداؤه فى قدس الإله كخطوة تمهيدية للزواج. أى أن تقدمة الشعر بالنسبة للفتيان والفتيات على السواء كانت احتفالا بالدمج الدينى لابد من إقامته لهم لإعلان بلوغهم مكانة النضج الاجتماعى.

ويبدو أن نفس الشئ كان يحدث فى أقداس الفينيقيين ولو للفتيات على الأقل؛ إذ كان على التابعات من الإناث فى عيد أدونيس فى بيبلوس أن يتقربن إما بشعرهن أو بعفافهن٣٤ تمهيدا لزواجهن.٣٥ وأرى أن العقيقة كانت عند العرب فى الأصل احتفالا خاصا بإعلان بلوغ طور الرجولة وأن تحويل الاحتفال الى الطفولة كان بدعة حدثت فيما بعد، إذ أن فتية العرب والشام يتركون شعرهم دون جزه، وكانت علامة النضج هى الاحتفاظ بخصلتى العارضين التى كان المحاربون البالغون يجزونها.٣٦ لذا فإن جز خصلتى العارضين كان علامة

رسمية على بلوغ طور الرجولة، ولابد أنه كان يعد فى زمن هيرودوت إعلانا رسميا عن الانضمام الى ديانة أوروتال، وإلا فإن المغزى الدينى الذى يضفيه مؤرخو الإغريق على خصلة الجبهة عند العرب يصبح بلامعنى. من ثم فعلينا أن نستنتج أن تقدمة الشعر فى ذلك العصر والذى كان موازيا للعقيقة كانت تُقدم لدى بلوغ طور الرجولة، وبعدها كان يتم جز شعر الجبهة كذكرى دائمة لهذا القربان النذرى. ومن الواضح أن احتفال الإعلان حتى فى العصور اللاحقة كان يقام فى الطفولة، لأن لفظ «عقيقة»، ويطلق فى العربية على شعر البطن، أى الشعر الذى يولد به الطفل، وعلى الطقس الدينى الخاص بجزه، ينطبق فى بعض الحالات على الخصلات الضاربة الى الحمرة للصبى حين يدنو من مرحلة الرجولة،[٣٧] ويرمز مجازا الى الزغب الناعم على جسم فرخ النعام أو خصلات شعر الحمار، ولاشبه بين أى منهما وخصلة الشعر الهزيلة على رأس طفل حديث الولادة.[٣٨]

من ثم يتضح أن أقدم عادة سامية، سواء فى الجزيرة العربية أو بالشام، كانت التقرب بشعر الطفولة لدى الدخول فى طور الرجولة دينيا واجتماعيا.

والرباط بين العبد وإلهه والذى يتم عقده بتقدمة الشعر يتسم بالدوام، ولكن كان من الطبيعى أن يتم تجديده من حين لآخر حين يكون هناك سبب للخوف من أن يكون اهتمام الإله بعبده التقى قد قل. فجرت العادة عند أهل الطائف بالجزيرة العربية أن يحلقوا رؤوسهم بقدس إله البلدة كلما عادوا من رحلة.[٣٩] والفكرة وراء ذلك أن الغياب عن الموضع المقدس قد يرخى الرباط الدينى، فيلزم توثيقه من جديد. كما كانت تقدمة الشعر تشكل جزءا من الطقوس

الدينية فى كل حج عربى،[40] وكذلك فى أعياد بيبلوس وبامبيس[41] الكبرى التى لم تكن مجرد احتفالات محلية، بل كانت تجذب الأتباع من مناطق بعيدة. وكان التابع فى هذه الحالة يرغب فى الانضمام الى إله وقدس لايحتاج الى المواظبة على صلته بهما، ومن ثم كان من المناسب له أن يترك جزءا منه كرباط دائم بالمعبد والإله الذى يسكنه كلما غادر الموضع المقدس.

وكانت مواسم الحج العربى والسريانى التى كانت ترتبط بتقدمة الشَعر تعتبر طقوسا استثنائية؛ فكان الهدف منها فى كثير من الحالات إدخال التابع فى حماية إله غريب ليس لعبادته مكان فى الديانة المحلية والطبيعية للحاج، وفى كل الحالات لم يكن الطقس الدينى جزءا من الفروض الدينية العادية للعابد، بل كان يتم بصورة عفوية باعتباره عملا من قبيل الورع، أو تحت ضغط ظروف تجعل الحاج يشعر بالحاجة الى التقرب الى القوى الإلهية. ولما كان الحج الثابت الى أورشليم عند العبرانيين ولو فى العصور اللاحقة على الأقل من الطقوس العادية المفروضة على كل إنسان فإن الحج لم يشمل قربانا للشعر، وربما لم يكن هذا الشكل من العبادات مفروضا فى الزيارات العادية للمعبد المحلى فى أية بقعة من بقاع العالم القديم. فلايعترف تشريع أسفار موسى الخمسة بتقدمة الشعر إلا فى حالة نذر النذير الذى ورد وصفه بالإصحاح السادس من سفر العدد. والتفاصيل الواردة به لاتعيننا على فهم مكانة نذر النذير فى الحياة الدينية اليهودية فى ظل التشريع، إلا أننا نعرف من جوسيباس[42] أن النذر كان ينذر بصفة عامة فى أوقات المرض أو غيره من المشكلات وأنه بالتالى كان يوازى النذر الإغريقى العادى بتقديم الشعر قربانا عند النجاة من خطر ماحق. وكانت

مسألة وقوع الإنسان فى مأزق تعد من وجهة النظر القديمة دليلا على أن القوى الإلهية التى تعتمد عليها حياته لاتبالى بما ألمّ به ونذيرا له بأن يوثق صلاته بالإله الذى ابتعد عنه. وتمثل تقدمة الشعر هاهنا الوسيلة الطبيعية لذلك، وإن لم يتسن تقديم القربان على الفور فينبغى أن ينذر، لأن النذر هو الطريقة المعترف بها لاستباق أمر مستقبلى وتقديم موعد حدوثه. والنذر من هذا النوع يهدف الى تجديد الصلات العادية مع الإله وهو بالطبع أكثر من مجرد وعد يبذل؛ فهو وعد بأداء شئ يبدأ المرء على الفور بالإعداد له بحيث تخرج حياته منذ اللحظة التى ينذر فيها النذر من النطاق العادى للوجود الدنيوى وتتحول الى عمل دينى متواصل.[٤٣] وما أن ينذر المرء جز خصلاته بقدس الإله يتحول الشعر الى شئ مقدس ولايمكن المساس به الى أن تحين لحظة الوفاء بالنذر؛ لذا فالخصلات المسترسلة للناذر العبرانى أو الإغريقى من أمثال أخيل هى العلامات الظاهرة على أنه مكرس لخدمة الإله. كذلك فإن قرار العربى بالحج الى موضع مقدس بعيد لم يكن إلا نذرا،[٤٤] وكان محظورا عليه أن يجز شعره أو حتى أن يمشطه ويغسله الى أن يتم الحج؛ وبناء على نفس هذا المبدأ كانت رحلته بأكملها منذ أن يولى وجهه تجاه المعبد ويقرر الصلاة به تعد فترة إحرام[٤٥] يلتزم خلالها بعدد من المحرمات من نوعية القيود التى يفرضها التواجد الفعلى فى قدس الإله.

والمحرمات المتصلة بالحج وغيره من النذور تتطلب المزيد من الإيضاح، إلا أن الخوض فيها الآن سيجرفنا بعيدا عن النقطة التى بين أيدينا. لذا فلابد من تأجيل مناقشتها الى ملحوظة إضافية فى نهاية هذا الكتاب.[٤٦] وماقلناه حتى الآن يغطى الأمثلة الرئيسة لتقدمة الشعر عند الساميين.[٤٧] وهى تمثل جوانب

عديدة، إلا أن المحصلة من مناقشتنا هى أنها يمكن إحالتها جميعا الى مبدأ واحد. فتقدمة الشعر وتقرب المرء بدمه فى الأصل متشابهان من حيث المعنى. ولكن إذا كانت تقدمة الدم تمثل فكرة وحدة الحياة مع الإله فى أوثق أشكالها، فهى أشد بدائية من أن تظل قائمة باعتبارها طقسا دينيا. وقد ظلت تتبع عند الساميين بعد تطورهم وكان يطبقها بعض الكهنة ودوائر المتدينين؛ أما بالنسبة للعبادات العادية للأتباع العاديين فإما بطل العمل بها أو ظلت سارية بصورة مخففة فى عادة وشم اللحم بثقوب إكراما للإله.[٤٨] أما تقدمة الشعر فلم تكن تمثل شيئا يجرح أحاسيس المتحضرين، فاستمرت تلعب دورا هاما فى الديانة حتى نهاية الوثنية، بل إنها دخلت الطقوس المسيحية فى جز شعر القساوسة والراهبات.[٤٩]

ومما يتصل بعادة ترك جزء من الذات - سواء أكان دما أو شعرا - فى حالة تواصل مع الإله بقدسه التقرب بجزء من الثياب أو أشياء أخرى يرتديها الإنسان كالحلى أو الأسلحة. ففى الإلياذة يتبادل كل من جلوكس وديوميد الدروع رمزا للمودة بينهما؛ وحين يعقد يوناثان عهدا للمحبة والأخوّة مع داود يخلع عليه ثيابه وسيفه وقوسه ومنطقته.[٥٠] ومن يبحث عن الحماية عند العرب يمسك بثياب من يلتمس حمايته أو يعقد عقدة بعمامة حاميه.[٥١] وفى الأدب القديم نجد أن عبارة «أخلعُ ثيابى عنك» معناها «أنهى الرباط بيننا».[٥٢] فكانت الثياب تعد جزءا من صاحبها لدرجة أنها كانت تمثل آداة للتواصل الشخصى. ومن هنا كان المغزى الدينى من تعليق السلاح والحلى والثياب كاملة، أو مجرد خرقة من الثوب على صنم أو على «ذات الأنواط». ولاتزال هذه القرابين

القماشية تُرى معلقة على أشجار الشام المقدسة وعلى أضرحة الأولياء عند المسلمين؛ وهى ليست هبات بالمعنى الشائع بل تعهد بالمودة.[٥٣] وربما كان «شق الجيوب» فى الحداد يهدف فى الأصل الى الحصول على قربان للميت، بنفس المنطق الذى لايجعل من تقطيع الشعر فى المناسبات المماثلة رمزا ماديا للحداد بل تذكارا من تقدمة الشعر. فالرموز المادية للحداد لاينبغى أن تُطلب برفق؛ وفى كل هذه الأحوال فإن العادة توشك أن تكون طبعا.[٥٤]

وقد أنهى هذه النقطة بملحوظة فحواها أن مايقابل عادة ترك جزء من الذات أو من الثياب مع الإله بقدسه هو عادة ارتداء تذكارات مقدسة كالتمائم حتى يظل هناك شئ ينتمى للإله على اتصال دائم بعابده.[٥٥]

ومانخرج به من سلسلة العادات التى ناقشناها ومبرر الخروج عن موضوع القرابين الذى قادتنا اليه هذه العادات هو أن الطقوس التى تهدف الى إبرام ميثاق حياة بين العابد وإلهه تنفصل هاهنا عن موت ذبيحة وعن أية فكرة تتعلق باسترضاء الإله. والحقيقة أن لها أثرا تكفيريا ويتم اللجوء اليها لتجديد الصلات مع إله بعد ابتعاد مؤقت عنه، لكن هذا مجرد محصلة لفكرة أن الرباط المادى الذى توجده هذه الطقوس بين الطرف الإلهى والطرف البشرى يلزم الإله بالفرد ويلزم الفرد بالإله. وحتى فى حالة تقدمة الدم لانجد سببا للاعتقاد بأن الألم الناجم عن الجروح التى يحدثها المرء بنفسه كانت لها أية أهمية فى الطقس. ولكن لاشك أن التقرب البدائى المؤلم بالدم بمرور الزمن أصبح يعتقد أنه أشد فعالية من تقدمة الشعر الشائعة الاستخدام؛ ففى الدين نجد أن الشئ غير المألوف عادة مايبدو وكأنه أشد قوة وتأثيرا وأنسب للتصالح مع الإله إذا غضب.

ويبدو أن استخدام اللفظ السريانى «إتكَشَّف» يدل على أن تقرب المرء بدمه كان يرتبط أساسا عند الآراميين بالتضرع لإله غاضب، ومع أنى لاأجد عند الساميين مايتم عن وجود طقس تكفيرى رسمى قائم على هذا المبدأ إلا أن الفكرة الضمنية فيه قد تتجلى فى طقس لايزال يتبع أحيانا فى الجزيرة العربية كوسيلة للتكفير عن ذنوب أخف من القتل. فيقف المذنب حاسر الرأس حليقها على باب الشخص الذى أذنب فى حقه ممسكا بسكين حادة فى كل من يديه ويتلو عبارات معدة لهذا الغرض ويضرب رأسه عدة مرات بالسكين، ثم يمسح دمه بيده فى عتبة الباب. عندئذ لابد للآخر أن يخرج ويغطى رأس المذنب بشال، ثم يذبح شاة ويتناولان لحمها معا على مائدة للتصالح. وأهم مافى هذا الطقس هو مسح الدم فى عتبة الباب، فهو يقابل مسح المرء لدمه فى شخص رفيقه فى قداس الفصح. من ثم فإننا لانزال هاهنا نلاحظ وجود نفس الفكرة القديمة وأن القيمة التصالحية للطقس لاتكمن فى الجروح التى يصيب المرء نفسه بها، بل فى مسح الدم لإبرام ميثاق حياة بين الطرفين.

وبنفس هذا المنطق فإننا حين نتناول طقوس الدم الى تشارك فيها جماعة بأسرها والتى لابد بالتالى أن تذبح فيها ذبيحة لتوفير المادة الأساسية فى الطقس نتوقع أن نجد أن أهم أجزاء الطقس فى العصور القديمة على الأقل لايكمن فى موت الذبيحة، بل فى مسح روحها أو دمها؛ وهو توقع صائب.

ومن بين كل قرابين الساميين نجد أن قرابين العرب هى الأشد غلظة وبدائية فى طابعها؛ وعند العرب حيث لم يكن ثم طقس نارى معقد يقام على المذبح كان الطعام المقدس هو لب الطقس. وفى أقدم أشكال القرابين العربية المعروفة

كما ورد لدى نيلوس كانَ الجمل الذى يتم اختياره ليكونَ أضحية يُربط الى مذبح بدائى من حجارة تكوم فوق بعضها، ثم يقود كبير القوم الأتباع ويطوف بها ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون تراتيل مقدسة ثم يضرب أول سكين فى رقبة الجمل مع آخر كلمات التراتيل، ويسارع بالشرب من الدم المتدفق. ثم تنقض الجماعة كلها على الأضحية بالسيوف ويلتهمون أجزاء من لحمها نيئا، وفى الفترة الفاصلة بين بزوغ نجمة الصبح التى كانت علامة بدء الطقس وخفوت آخر شعاع لها قبل شروق الشمس يكون الجمل قد تم التهامه عن آخره، لحما وعظما.[٥٦] والمعنى الواضح هاهنا هو أن الأضحية كانت تلتهم قبل أن تفارقها الروح وحين لايزال دمها ولحمها ساخنا - يسمى اللحم النئ فى كل من العبرية والسريانية لحما «حيا» - وبالتالى فإن كلا من المشاركين فى الطقس كان يستوعب جزءا من روح الأضحية فى بدنه. ونرى هاهنا كيف أن هذا الطقس يعبر بصورة أوضح من كل مائدة عادية عن التأكيد على ميثاق بوحدة الحياة بين الأتباع، وأيضا بين الأتباع وإلههم حيث تتم إراقة الدم على المذبح نفسه.

إذن فالعنصران الهامان فى هذا القربان هما نقل الدم الحى الى الإله واستيعاب اللحم والدم الحى فى لحم الأتباع وفى دمهم. ويتم كل من هذين العنصرين بصورة بسيطة ومباشرة ويبدو فيهما معنى الطقس بصورة جلية. وفى القرابين العربية اللاحقة وفى قرابين الشعوب السامية الأكثر تطورا طرأت بعض التعديلات على هذه القسوة البدائية، وبالتالى فقد توارى المغزى الكامن فى الطقس، إلا أن جوهر الطقس يظل كما هو.

وفى كل القرابين العربية عدا الحرق - الذى لم يكن يتبع إلا فى حالة الأضاحى البشرية - كان الجانب الإلهى من الطقس يتلخص فى سفك دم الأضحية بحيث يراق على الرمز المقدس أو يتجمع فى حفرة (غبغب) عند قاعدة صنم المذبح. وقد يتم مسح الدم فى قمة الحجر المقدس، ولاشئ أكثر من ذلك.٥٧ وما يدخل الغبغب من الدم يعتقد أنه قد نُقل الى الإله؛ لذا فقد كانت الحفرة تحت المذبح فى بعض الأقداس العربية هى الموضع الذى تودع فيه كنوز النذور. وكانت بأورشليم حفرة أيضا لتلقى الدم تحت مذبح التقدمات المحروقة، وفى بعض القرابين السريانية كان يتم جمع الدم فى حفرة كانت تسمى «مَشكَن» على مايبدو، وبالتالى فقد كان يفترض أنها مقر الإله.٥٨

وفى الجزيرة العربية نجد أن أقدس مافى الطقس هو إراقة الدم وهو ماكان يحدث فى رواية نيلوس فى اللحظة التى تنتهى فيها الترانيم المقدسة. ومن ثم فهذه هى ذروة الطقس الدينى التى ينتهى بها طواف المنشدين حول المذبح.٥٩ وفى عصور لاحقة بالجزيرة العربية كان «الطواف» لايزال يمثل جزءا رئيسا من الدين؛ لكنه كان قد بدأ فى الانفصال عن القربان حتى قبل الإسلام، ليتحول الى طقس دينى بلامعنى. أما المغزى الأصلى للوقوف الذى تحول فى شعائر الحج بعد الإسلام الى طقس دينى ثانوى ورد تفسيرا صحيحا له عند لمهاوزن الذى يقارن بينه وبين المشهد الذى ورد وصفه لدى عدد من الشعراء القدامى حيث يقف الأتباع حول صنم المذبح وعلى مبعدة قليلة منه يحملقون فيه فى حالة من النشوة والأضاحى المذبوحة ممددة على الأرض أمامهم. ولابد أن اللحظة التى كانت تتم فيها هذه العبادة هى التى تنتهى فيها عملية ذبح

الأضاحى أو فى أثنائها، حيث كان دمها ينساب فى الغبغب أو يقوم الكاهن بمسحه على رأس النُصب.[٦٠]

وفى الأنماط المتطورة من الديانة السامية الشمالية حيث كانت قرابين النار هى السائدة نجد أن ذبح الأضحية لايمثل ذروة الطقس. فالمذبح ماهو إلا فرن، واحتراق دهن الذبيحة هو أقدس لحظات العبادة.

على أية حال فإن هذا لايعد بدائيا؛ فحتى فى عصر قرابين النار كان المذبح العبرانى يسمى «مذبَح»،[٦١] وكانت الأضحية فى العصور القديمة تُذبح، كما هو الحال عند العرب، على المذبح أو بجواره، وهو مايتضح فى رواية أضحية إسحق وفى سفر صموئيل الأول (١٤/ ٣٤).[٦٢] وهذه الفقرة تثبت أن العبرانيين كانوا فى عصر شاول لايزالون يعرفون شكلا من القرابين ينتهى الطقس فيه بتقدمة الدم. وحتى فى حالة قربان النار لم يكن الدم يراق على اللهب، بل يرش على جوانب المذبح أو يصب على قاعدته؛ ولم يتمكن الطقس الجديد من الحلول محل القديم تماما. بل استمر رش الدم محورا للطقس حتى أواخر عهد الطقس اليهودى؛ إذ كان الأثر التكفيرى للقربان يتوقف عليه.[٦٣]

أما بالنسبة للجانب البشرى من الطقس فالتفاصيل المقززة التى يقدمها نيلوس ليس لهابالطبع مايقابلها تماما فى ديانة الساميين الأكثر تطورا أو حتى عند العرب فى عصورهم اللاحقة. وبدلا من التزاحم الذى ورد وصفه عند نيلوس-التدافع الشرس لنهش قطعة من لحم الأضحية وهى لاتزال تنتفض-نجد أن العرب اللاحقين كانوا يوزعون لحم القربان على كل الحاضرين فى الاحتفال. ولكن يبدو أن «الإجازة»، أى نهاية الوقوف، كانت فى الأصل

إجازة للتدافع على الأضحية الذبيحة. وفى الحج الى مكة كانت الإجازة التى تنهى الوقوف على عرفة إشارة للانطلاق فى سباق نحو المزدلفة المجاورة حيث تكون النار المقدسة للإله قُزَح موقدة؛ والحقيقة أنها لم تكن إجازة للهبوط من عرفة بقدر ماكانت إجازة للاقتراب من قزح. والسباق نفسه يسمى «إفاضة» وهى تعنى إما «تفرق» أو «توزيع». أما المعنى الأول فغير ممكن لأن عرفة لم يكن أرضا مقدسة، بل مجرد نقطة تجمع خارج الحرم حيث كانت تبدأ الشعائر، ولم يكن الوقوف بعرفة سوى تمهيد لعشية العيد بمزدلفة. ومن ناحية أخرى لو كان المعنى هو «توزيع» فإن الإفاضة تعد مقابلا لما ورد عند نيلوس عن تدافع العرب للحصول على نصيب من القربان. والفارق الوحيد هو أن الزحام عند مزدلفة لم يكن يسمح له بالتجمع قرب المذبح، بل كان عليهم أن يشاهدوا آداء الشعائر المقدسة من بعيد؛ انظر سفر الخروج، ١٩/ ١٠-١٣.٦٤

إن حلول التوزيع المنظم للحم الذبيحة محل التدافع الذى يصفه نيلوس لايمس مغزى الشعيرة. فالأهم هو التعديل الذى يقضى ألايؤكل اللحم «حيا» أو نيئا فى معظم القرابين السامية، بل يؤكل مسلوقا أو مشويا. ومن الواضح أن هذا التغيير قد استقر مع تقدم الحضارة؛ ولكن كان لايزال من الممكن التعبير عن فكرة اقتسام روح الذبيحة بتناول لحمها «بدمه». ويتبين من أسفار زكريا (٩/ ٧) وحزقيال (٢٣/ ٢٥)٦٥ واللاويين (١٩/ ٢٦) أن اللقيمات المغموسة فى الدم كان يأكلها الوثنيون بفلسطين والأقل التزاما بدينهم من بنى إسرائيل أيضا؛ وسياق هذه الفقرات بما يحتويه من عقوبة القطيعة التى فرضت على من يأكل الدم فى سفر اللاويين (٧/ ٢٧) يبرر لنا أن نفترض أن هذا الفعل كان له مغزى

دينى مباشر وأن له علاقة بالقربان. ويتأكد كونه عملا يهدف الى التواصل مع الآلهة الوثنية لدى ابن ميمون لاباعتباره مجرد استنتاج من النصوص التوراتية، بل على أساس الروايات العربية لديانة أهل حرّان.٦٦ ولكن يبدو أن طقس تناول الدم فى المناطق السامية الشمالية كان نادر الحدوث فى العصور التى تنتمى اليها أقدم الوثائق المتوفرة لنا؛ والأرجح أنه كان قاصرا على بعض طقوس الدمج الصوفى ولم يشمل القرابين العادية.٦٧

لم يكن الدم يشرب فى القرابين الشرعية العبرانية، أما فى قربان العهد المشار اليه بسفر الخروج (٢٤) فكان يرش على الأتباع وهو ماله نفس المغزى الذى عرفناه من مقارنة مختلف أنماط عهد الدم بين البشر. وتختفى هذه السمة فى الأنماط اللاحقة من القرابين، ويتم التعبير عن التواصل بين الإله والإنسان، وهو مالايزال يمثل محور القرابين العادية، بحرق جزء من اللحم على المذبح بينما يتم طبخ بقيته ليأكله الأتباع. أما مسح الدم الحى فى العابد فيحتفظ به لبعض الحالات-سيامة الكهنة وتطهير الأبرص-٦٨ حيث يعد أقوى تعبير عن عقد صلة خاصة بين الإله وعبده-٦٩ أو إعادة من انقطعت أواصر الأخوّة الدينية بينه وبين الإله وجماعة أتباعه الى مكانته السابقة. وفى صور التكفير عن الخطيئة كما وردت بسفر اللاويين (إصحاح ٤) لابد على الأقل أن يغمس الكاهن إصبعه فى دم الذبيحة؛ وفى هذا النوع من الطقوس يكون الكاهن ممثلا للمذنب أو يحمل خطيئته، وهو ما أشير اليه صراحة بنفس السفر (إصحاح ١٠/١٧). وهنا أيضا يتم مسح دم حمَل الفصح فى أعتاب الأبواب حتى يشمل تأثيره كل من يسكنون المكان-«البيت» فى كل اللغات السامية يرمز الى

العائلة أو الأسرة بأكملها.[٧٠] ويبدو أن الشرط الصريح بتحريم أكل لحم الحمل نيئا موجه مباشرة الى أحد الطقوس المشابهة لما ورد وصفه عند نيلوس؛ كما أن المبدأ وراء حتمية الإسراع بتناول لحم أضحية الفصح وحظر الإبقاء على أى جزء منه حتى الصباح يتضح إذا مااعتبرناه موروثا عن عصر كان يتم فيه التهام اللحم الحى بأسرع مايمكن بجوار المذبح قبيل شروق الشمس.[٧١] يتبين من كل هذا أن الطقس الذى ورد وصفه لدى نيلوس لم يكن بدعة استثنائية أو كماليات دينية ظهرت فى أحد أشد عصور العالم السامى وحشية، بل كان تجسيدا أصيلا للأفكار الأساسية الكامنة وراء قرابين الساميين عامة. وربما كانت تفصيلاته أقرب الى النمط البدائى لديانة الساميين منها الى أى قربان آخر وصفناه.

ويمكن القول الآن إن القربان فى الساميات ليس ضريبة مقدسة بل توحيدا بين الإله وأتباعه من خلال المشاركة معا فى تناول اللحم الحى لأضحية مقدسة ودمها. ومع ذلك فمن الملاحظ فى الأنماط الأكثر تطورا من الطقوس أن هذه الفكرة تضمحل وتبدأ فى التلاشى ولو بالنسبة للأنواع الأكثر شيوعا من القرابين على الأقل. وحين يتوقف البشر عن أكل اللحم النئ أو الحى فإن الدم بعد استبعاد الأجزاء الصلبة من الجسم يعتبر أداة الحياة وحقيقة السر المقدس. إلا أن طبيعة القربان باعتباره عملا مقدسا تظل ماثلة فى توقف الأتباع عن شرب الدم المقدس واكتفائهم برشه على أجسادهم أو فى صبه بأكمله على المذبح بحيث يصبح كله من نصيب الإله فى حين يُترك اللحم ليأكله البشر. وهذا هو النمط الشائع للقربان العربى، ويتأكد وجود نفس هذا النمط عند

العبرانيين فى سفر صموئيل الأول (١٤/ ٣٤). وفى هذه المرحلة نجد أن القدسية الأصلية لروح الحيوان الأهلى تظل معتدا بها ولو عند العبرانيين على الأقل فى صورة معدلة حيث حرم عليهم أكل اللحم إلا فى وليمة قربانية. لكن هذا التشريع لم يكن صارما لدرجة تمنع تحول اللحم الى ترف. فتضاعف القرابين فى مناسبات تافهة للبهجة الدينية أو الاحتفال الاجتماعى وتفقد طقوس تناول الطعام فى قدس الإله طابع القدسية الخاصة فيضعف مغزاها ليصبح مجرد دعوة الأتباع للاحتفال والابتهاج على مائدة إلههم أو اعتبار أن الوليمة لاتكتمل إلا إلا إذا نال الإله نصيبا منها.

وتتمثل هذه المرحلة من تطور الطقس القربانى فى عقيدة المرتفعات العبرانية أو فى ديانة التجمعات الزراعية فى اليونان. لذا فهى تتزامن تاريخيا مع مرحلة التطور الدينى التى كان الإله فيها يعتبر ملكا على شعبه وسيدا للأرض، وبالتالى كان التقرب اليه يتم بالتقدمات والفروض. فمن القواعد القديمة التى لاتزال مرعية فى الشرق أن المرء لايمثل بين يدى رئيسه بلا هدية «تستعطف وجهه» وتسترضيه.٧٢ ونفس العبارة تنطبق فى العهد القديم على العبادات القربانية، وفى سفر الخروج (٢٣/ ١٥) يسن تشريع بألا يمثل أحد أمام الرب بيد خاوية.

وكما أن الهدايا الشائعة فى أى مجتمع زراعى بسيط تتكون بالضرورة من حبوب وفاكهة وماشية تقدم لبلاط الملوك أو ديار الزعماء لكى تساعدهم على الوفاء بواجب الضيافة المفتوحة، كان من الطبيعى بالنسبة للقرابين الحيوانية بعد أن توارت أهميتها القدسية أن تصبح بمثابة هدايا تعبر عن الولاء وتقدم فى بلاط الملك الإله لكى يقيم بها مائدة عامة لأتباعه. فكان يتم دمجها فى بعض الحالات

مع تقدمات باكورة الفواكه باعتبارها فروضا ثابتة من المتوقع من كل من يسعى لنيل رضا الإله أن يقدمها فى مواسم معينة؛ وفى حالات أخرى كانت بمثابة تقدمات خاصة يرفقها التابع ببعض الالتماسات الخاصة أو يتزلف بها للإله تعبيرا عن استغفاره عن خطيئة ما وطلبا للصفح.[٧٣] وفى حالة ما إذا كان من شأن التابع أن يسعى لعفو الإله عن خطأ اقترفه فإن التقدمة قد تكون على شكل مال يدفع بسخاء لقدس الإله؛ ففى أقدم المجتمعات الحرة كان العقاب الجسدى قاصرا على العبيد، أما خطايا الأحرار فيتم التكفير عنها عادة بدفع غرامة.[٧٤] إلا أن الغرامة التى كانت تدفع لبيت الرب فى الأعراف العبرانية القديمة لايبدو أنها كانت تتخذ شكل ذبائح قربانية، بل كانت أموالا تدفع للكهنة،[٧٥] ويبدو أن الأثر التكفيرى المفترض للعطايا والقرابين بكل أنواعها كان يستند الى المبدأ العام الذى يقضى بأن الهدية تسترضى الوجوه وتخفف حدة الغضب.

من المفترض أن هذه هى أقدم أشكال قرابين التكفير وأن القواعد الراسخة التى بدأت تحكم طقوس المذبح عند الساميين منذ القرن السابع فصاعدا نشأت جميعا عنها. وعلى رأس الآراء التى تدعم هذا الرأى أن المُحرَقة التى تقدم كلها للإله ولايحتفظ التابع بأى جزء منها لنفسه كانت تحتل مكان الصدارة بلا منازع بين القرابين المقدسة. ففى الأنماط اللاحقة من الوثنية بالشام تختفى الوليمة القربانية ويقتصر مايقدم على المذبح على المُحرَقات المقدسة،[٧٦] وكانت أعلى تقدمات الخطايا عند اليهود، والتى كان يتم الدخول بدمها الى داخل بيت الرب، يتم تناولها عن آخرها ولكن ليس على المذبح،[٧٧] بينما كان لحم سائر تقدمات الخطايا يؤخذ من المانح ليأكله الكهنة.

رأينا أن هناك مفهوما مختلفا وعميقا عن التكفير يتمثل فى إيجاد رباط حياة بين التابع وإلهه وقد ظهر فى أشد أنواع القرابين السامية بدائية وأن آثاره لاتزال باقية فى كثير من أركان الطقوس اللاحقة. وأنماط التقديس والتكفير التى يرش فيها دم الذبيحة على التابع أو يتم فيها رش دم التابع على رمز الإله نجدها فى كل مراحل الديانة الوثنية لا عند الساميين وحدهم، بل عند اليونان وغيرهم من الأجناس أيضا؛ ومن المرجح أن الساميين الشماليين حين بدأوا تحت ضغط الفزع الناجم عن الاضطرابات السياسية فى القرن السابع فى البحث عن طقوس غير عادية لتهدئة غضب الآلهة كانوا يستهدون بالقاعدة التى تقضى بأن الأنماط العتيقة وشبه المهجورة من الطقوس أشد فعالية من الممارسات الدينية المألوفة.

كما يلاحظ أن الأضحية فى كل من المُحرَقة وتقدمة الخطيئة فى الطقوس العبرانية يتم ذبحها على المذبح «أمام الرب»، وهى عبارة مفتقدة فى التشريع الخاص بالقرابين العادية وتشير ضمنا الى أن عملية الذبح وإراقة الدم بجوار المذبح لها مغزى خاص كما هو الحال فى الطقوس العربية القديمة. ولاتزال تقدمة الخطيئة تحتفظ بآثار ولو مخففة للغاية من مسح الدم على البشر حيث يغمس الكاهن إصبعه فيه ثم يمسحه فى قرون المذبح بدلا من مجرد رشه على جوانب المذبح من وعاء؛٧٨ وبالنسبة لمصير اللحم الذى يأكله الكهنة بالموضع المقدس فيتبين من سفر اللاويين، ١٠ / ١٧، أن اللحم يعطَى للكهنة لأنهم يمثلون الآثمين وأن عملية الأكل تعد جزءا جوهريا من الطقس كما هو الحال فى طقس العشاء الربانى القديم. والحقيقة أن التشريع يعترف صراحة بأن لحم

تقدمة الخطيئة ودمها يعتبر وسيلة ذات فعالية فائقة للتطهر؛ فكل من يلمس اللحم يكتسب قدسية، والثوب الذى يسقط عليه الدم يجب أن يُغسل فى مكان مقدس، وحتى الوعاء الذى يخضل به اللحم يجب تحطيمه أو تنظيفه لإزالة قدسيته.[٧٩] لذا فلايحل أكله إلا للكهنة؛[٨٠] فاللحم، كالكأس المقدس فى الكنسة الكاثوليكية الرومانية، أقدس من أن يلمسه سواد الناس. من ثم فتقدمة الخطيئة بالتشريع اللاوى يتطابق فى جوهره مع طقس العشاء الربانى المقدس القديم فى حياة مقدسة؛ باستثناء أن العشاء الربانى كان قاصرا على الكهنة بما يتفق والمبدأ العام للتشريع الكهنوتى الذى يحيط كل مقدسات بنى إسرائيل بسياج داخل سياج ويمنع الوصول الى الرب إلا من خلال الكهانة.

ومبلغ علمى أنه ليس هناك مايشبه تقدمة الخطيئة العبرانية عند الساميين الآخرين؛ ولايبدو أن هناك ديانة سامية أخرى تطورت بها فكرة إمكانية إفساد قدسية الرب ومايترتب عليها من الحاجة الى تدخل الكهنة بين عامة الناس والمقدسات. ولكن عند الرومان كان الكهنة يأكلون لحم بعض الحيوانات المقدسة، وفى قربان الإخوة أرڤال المقدس كان الخدم أيضا يشاركون فى الدم.[٨١] وعند الإغريق لم تكن الذبائح المقدسة-كما هو الحال بالنسبة لأرقى أنماط تقدمة الخطيئة العبرانية- تؤكل على الإطلاق، بل كانت تحرق أو تدفن أو يلقى بها فى البحر أو فى منطقة خلاء بعيدا عن أقدام البشر.[٨٢] ومن المفترض بصورة عامة أن ذلك يرجع لنجاستها بعد أن حملت خطايا الآثمين؛ إلا أن هذا التفسير مستبعد لا بالقياس على تقدمة الخطيئة العبرانية التى تعتبر «أقدس المقدسات» (قوديش قَدَشيم)، بل بناء على عدد من الشواهد فى الأساطير والطقوس

الإغريقية. فالأرض والبحر عند الإغريق ليسا نجسين بل مقدسين، وكان يعتقد في ترويزن أن الإكليل المقدس ينبت من جيف الأضاحي التي تذبح تكفيرا عن الآثام.[٨٣] كما أن أفضل الأضاحي هي الحيوانات المقدسة كخنزير ديميتر وكلب هيكات، وكان جوهر التطهير يكمن في مسح دم التقدمة في الشخص الآثم، وهو مالم يكن يصلح إلا إذا كانت الإضحية قربانا مقدسا. والحقيقة أن الدم كان أقدس من أن يُترك في متناول يد شخص سرعان مايعود الى حياته العادية، لذا فقد كان يتم إزالته بالماء مرة أخرى.[٨٤] وحسب قول بورفيري كان على من يلمس قربانا مقدما بغرض تجنب غضب الآلهة أن يغتسل ويغسل ثيابه في ماء جارٍ قبل دخوله المدينة أو داره،[٨٥] وهو حكم يتكرر في حالة تقدمات الخطيئة العبرانية التي لاتؤكل وفي حالة العِجل الأحمر الذي كان رماده يستخدم للتطهر. وكان حرقه يتم «خارج المخيم»، وكان على كل من الكاهن المساعد والشخص الذي يتخلص من الجثة أن يغتسل ويغسل ثيابه كما يحدث في الطقس الإغريقي تماما.[٨٦]

من كل هذا يتبين أن تقدمة الخطيئة وسائر أشكال التقدمات المقدسة بما فيها المُحرَقة والتي لاتتضمن طعاما قربانيا يشارك فيه صاحب القربان، تنحدر من طقس قديم خاص بالعشاء الرباني القرباني بين الأتباع وإلههم، وتستند في جوهرها الى نفس المبدأ الذي تستند اليه القرابين العادية التي كان الطعام القرباني يحتل فيها مكانا رئيسا. إلا أن تطور هذا الجزء من موضوعنا يجب تأجيله الى محاضرة أخرى نحاول فيها أن نشرح فيها كيف أصبح النمط الأصلي للقربان ينقسم الى نوعين مختلفين من العبادات وكيف أدى الى نشأة

القرابين «الشَرَفية» أو العادية من ناحية والقرابين «المقدسة» أو الاستثنائية من ناحية أخرى.

*

هوامش

١ انظر الشواهد فى كتابى Kinship, p. 284 وانظر Doughty, ii. 41 حيث نجد وصفا يقصر شرب القحطانيين لدم البشر على الارتباط بعهد الدم.

٢ قام فريزر (Frazer, *Totemism*, p. 54) بجمع شواهد على قتل الحيوان دون أكل لحمه. أم بالنسبة لأكل لحمه فيرجع القارئ الى Cruickshank, *Gold Coast* (1853), p. 133 .sqq

٣ انظر مجموعة الشواهد فى Trumbull, *The Blood Covenant* (New York, 1885)؛ وعند العرب فى Kinship, pp. 48 *sq*., 261; Wellhausen, p. 120; .Goldziher, *Litteraturbl. f. or. Phil.* 1886, p. 24, *Muh. Stud*. p. 67 ولن أورد شواهد تفصيلية فيما بعد عما ورد وصفه فى هذه الأعمال.

4Trumbull, p. 5 *sq*.

5Doughty, ii. 41. وقيمة الشواهد تعد مستقلة تماما عن دقة العبارة القائلة بأن قحطان لاتزال تمارس هذه العادة. انظر أيضا Trumbull, p.9.

6Matt. xxvi. 23.

7Herod. iii. 8.

٨ هناك المزيد عن التغييرات التى طرأت على طقوس العهد عند الساميين فى الملحوظة الإضافية (ح).

٩وربما كانَ لابد من إجـراء الطقس أيضا بين العربـي وبين «أهل قريته» وهو مـانفهم منه أنه عربى آخر ولكن من عشيرة أخرى. إذ لو كـان يتم إبرام اتفاق بين شخصين من نفس العشيرة لما كان هناك معنى لضم «أصدقاء» يوافقون على المشاركة فى الالتزام بالعهد.

١٠ قارن ذلك بعهد الدم الذى كان الهندى من قبائل الموسكيتو يبرمه مع نوع الحيوان الذى يختاره لكى يصبح حاميا له؛ Bancroft, i. 740 *sq*; Frazer, p. 55.

١١انظر الأمثلة على أكل لحوم البشر وشرب الدم البشرى فى *Kinship*, p. 284 *sq*.

١٢الخروج، ٢٤/ ٤ ومابعدها.

١٣التكوين، ١٥/ ٨ ومابعدها.

١٤كانت مسـألة أن عـلاقة يهوة ببنى إسـرائيل غيـر مادية، بل أخلاقـية، هى عـقيدة الأنبـياء ويؤكد عليها سفر التثنية. إلا أن الفقرات المستشهد بها تدل على أن ترجع فى أساسها الى عصر ماقبل الأنبياء. ومع أن الأنبياء أضفوا عليها جدة وقوة إلا أنهم لم يعتبروا الفكرة بدعة. والحقيقة أن شعبا كبنى إسرائيـل ليس كيانا ماديا كـالعشيـرة، ومنذ عصر موسـى فصاعدا لم يعـد يهوة باعتباره إلهه القـومى مجرد إله مادى لعشيرة، بل كان إله اتحاد مـن القبائل، لذا فإن فكرة وجود ديانة قائمة على ميثـاق لها مايبررها تماما. وربما كانت عبادة يهـوة من جانب كل أسباط إسرائيل ويهـوذا أقـدم زمنا من فكرة النَّسب الـتى تنسب كل العـبـرانيين الى أب مـادى واحـد؛ انظر *Kinship*, p. 257. ومما يفسر نـظرة النبى محمـد للوثنيـة على أنهـا تقوم علـى التحـالف (Wellh. p. 123) أن آلهة الجزيرة العربية الكبرى لـم تكن فى عصره آلهة عشائرية.

١٥فى هذا الصدد انظر المجموعة الغزيرة من المواد لدى ويلكن (G. A. Wilken, *Ueber das Haaropfer*, *etc*., Amsterdam, 1886-7).

16Cf. Spencer, *Leg. Rit. Heb.* ii. 13. 2.

17*Dea Syria*, 1.

١٨ يبدو هذا وكأنه صورة حديثة من الطقوس القديمة لعبادة أنايتيس إذ كانت الطقوس المماثلة في عبادة بيللونا في روما في ظل الامبراطورية مستعارة من كاپادوقيا، ومن نمط من ديانة أنايتيس. وكانت الأخيرة تقترب من عبادة إلهة السوريين، ويبدو أنها تطورت الى حد بعيد تحت التأثير السامي. انظر بحثنا بعنوان "Ctesias and the Semiramis Legend", *English Hist. Rev., April 1887*.

19*Journ. Phil.* xiv. 125; Nöldeke in *ZDMG.* xl. 723.

٢٠انظر Pausanias, iii. 16. 10 حيث ورد هذا الوصف لعملية الجَلد الدامي للشباب الاسبرطي لتأهيلهم للمواطنة الكاملة على مذبح أرتيميس أورثيا. انظر Bourke, *Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 196; Wilken, *op. cit.* p. 68 *sqq*.

٢١ تتأكد ضرورة سقوط الدم على المذبح أو عند قاعدته صراحة في بعض الحالات منها مثلا عبادة اسبرطة لأرتيميس أورثيا وفي عدد من الطقوس المكسيكية المماثلة؛ انظر Sahagun, *Nouvelle Espagne* (French Tr., 1880), p. 185. وفي وصف تيبولوس (Tibullus, Lib. i. El. 6, vv. 45 *sqq.*) لعبادة بيللونا يتم رش الدم على الصنم؛ ويضيف آباء الكنيسة أن المشاركين في هذه الطقوس كانوا يشربون دم بعضهم بعضا.

٢٢اللاويين، ١٩/٢٨؛ ٢١/ ٥؛ التثنية، ١٤/١.

٢٣إرمياء، ١٦/٦. والجنازة التي يصفها إرمياء في الفقرة التالية (انظر النسخة المنقحة وقارنها بالفقرة ٤ من الإصحاح ٩ من سفر هوشع) والتي كان هدفها تهدئة الحزن هي في أصلها طقس للمشاركة والتواصل مع الميت؛ انظر Taylor, *Primitive Culture*, ii. 26 *sqq*. فهذا التواصل هو سلوان للأحياء؛ إلا أن المواساة في أقدم العصور كان لها أساس مادي؛ «فالسلوان» العربي يتكون من ماء يخلط بتراب القبر (Wellh. p. 142)، وهو شكل من أشكال التواصل يشبه من حيث المبدأ العرف الاسترالي بأكل قطعة صغيرة من الجثة. وتميل إحدى مدارس علم الإنسان حاليا الى تفسير كل عادات الموت بإرجاعها الى الخوف من الأرواح. إلا أن عادات

الموت عند الساميين، بدءا من لثم الجثة (سفر التكوين، ٥٠/١)، تمليها أحاسيس تظل حية بعد الموت.

٢٤يقدم فلهاوزن (Wellh. p. 160) المراجع اللازمة. ولمزيد من الاطلاع على طقوس الحداد عامة انظر البخارى، ج٢، ص٧٥ ومابعدها، وفرايتاج فى ترجمته اللاتينية للحماسة، ج١، ص٤٣٠ ومابعدها.

25F. Bonney in *Journ. Anthrop. Inst.* xiii (1884), p. 134.

26*Cook's First Voyage*, Bk. i. chap. 19.

٢٧بالنسبة للعرب (حيث كانت هذه الطقوس قاصرة عندهم على النساء) انظر المصادر المشار اليها أعلاه؛ وانظر Krehl, *Rel. der Araber*, p. 33; Goldziher, *Muh. Stud.* i. 248. ويلاحظ أيضا أن لفظ «حَلاق» = «حالقة» معناه «موت». أما العبرانيين فلم تكن عادتهم حلق الرأس كلها، بل الجزء الأمامى فقط - انظر أسفار إرمياء (١٦/ ٦)؛ عاموس (٨/ ١٠)؛ حزقيال (٧/ ١٨)، والتحريم التشريعى فى سفر اللاويين (١٩/ ٢٧)؛ التثنية (١٤/ ١)؛ وانظر سفر اللاويين (٢١/ ٥)؛ حزقيال (٤٤/ ٢٠). وفى حالة العبرانيين ليس هناك نص صريح على وضع الشعر على القبر. أما فى الجزيرة العربية فكان هذا يحدث فى عصور الوثنية، ولايزال يحدث عند بعض قبائل البدو بشهادة الرحالة المحدثين. ومن السمات المميزة للعادة العربية أن الثكلى بعد حلاقة رأسها كانت تربطها بالسِّقاب، وهى قطعة قماش ملطخة بدمها. انظر بيت الشعر المنسوب الى الخنساء فى التاج.

28*Enc. Brit.* article "taboo". Wilken (*op. cit.* p. 78 *sqq.*; وقد قام سمسونيدج (Simsonage, *Gids*, 1888, No. 5) بجمع عدد من الشواهد تدل على أن الشعر غالبا مايعتبر مكمنا للروح والقوة. وقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بحقيقة أن الشعر يستمر فى النمو والحياة حتى فى السن المتقدمة، وهو ماتؤكده حقيقة أن الأظافر تعتبر موضع إجلال غيبى عند كثير من الشعوب. وتنتشر عادة قص خصلة من شعر الرأس انتشارا واسعا. انظر

Wilken, *Haaropfer*, p. 74 ، وبالنسبة للعرب هناك عبارة لعربى مهوبى لدى دوتى (Doughty, i. 450) لايوليهـا دوتى اعتبـارا كبيـرا. ولكن يبدو لنا أن عادة قص شـعر الميت تُفهم ضـمنا حين نقرأ أن البكريين قبل معركـة قضة حلقوا رؤوسـهم للدلالة على استـعدادهم للموت (*Ham*, 253, l. 17)، وربما نفـهم ذلك أيضا عند ابن هشـام (p. 254, l. 16 *sq.*) حيث يرى أحد الناس فى المنام رأسه وقد حلقت، فيسلم بأن ذلك نذير بالموت. ويعتقد ويلكن أن الشعـر كان يتم قصـه أصلا من جثـة الميت أو من جسم المحـتضر لتيسيـر خروج الزوح من الجسد. وقد تجد هذه الفكرة بعض الجاذبية بالنسبة للعقليـة البدائية حيث يستمر الشعر فى النمو لبعض الوقت بعد الموت. ولكن حين نجد شعر الميت يستخدم كوسيلة للرجم بالغيب أو كتميمة كما هو الحال عند كثير من الشعوب (Wilken, *Haaropfer*, Anh. ii.) نـستنتج أن الغرض الأول من قصه هو حفظه كوسيلة للتواصل المستـمر مع الميت. وحيازة خصلة من شعر إنسان أو قطعة من أظافـره فى السحر البدائى وسـيلة فعالة للسـيطرة عليه. وهذا هو السبب فى اعـتقادى لقيام العربى بقص خصلة من شعر الأسير قبل إطلاق سـراحه ووضعها فى جعبته؛ انظر المصادر الواردة لدى ويلكن (ص١١١) ولدى راسمـوسـين (الأغانى، ج١٢، ص١٢٨؛Rasmussen, *Addit*. p. 70 *sq.*).

٢٩ *Dea Syria*, lx حيث نجـد الكتّاب المحدثين يجعلون الأمر يبـدو وكأن الفتيـات يقدمن خصـلهن والفتيان لحاهم. انظر Ephraem Syrus, *op. Syr.* i. 246؛ وفى النسخة السريانية لسفر اللاويين (١٩/ ٢٧) ترجمت الفقرة على النحو التـالى «لاتتركوا شعوركم ينمو»، ويشرح إفـرايم قائلا إن عـادة الوثنيين جـرت على ترك الشـعـر دون قص لبـعض الوقت، ثم يحلقـون رؤوسهم بالمعبد أو بجوار عين مقدسة فى يوم معين.

٣٠وردت الإشارة الى طريقة قص العرب لشعرهم فى سـفر إرمياء (٢٥/ ٢٣). كما وجدت هذه الطريقة فى مناطق أخرى منها بعض بقـاع آسيا الصغرى (*Iliad*, ii. 542; Plut. *Thes.* 5; Strabo, x. 3. 6; Choerilus, *ap*. Jos., c. *Ap*. i. 22). وفى ديلفى حيث كان فـتيان

الإغريق يهدون شعر الطفولة الطويل قربانا، كانت هذه القصة تسمى (θησηιδ). ويقال إن ثيوس لم يقص إلا خصلة جبهته بالمعبد. وكانت هذه هى طريقة تصفيف شعر المحاربين عند القوريطيين؛ لذا فمن المفترض أن الأطفال كانوا يتركون خصلة الجبهة تنمو ثم يتقربون بها لدى بلوغهم طور الرجولة، بنفس المنطق الذى تعتبر به ذؤابتا العارضين عند العرب علامة على الطفولة.

٣١فى بعض الحالات يبدو الطقس مرتبطا بتحويل الصبى من عشيرة الأم الى عشيرة الأب. ولكن لاداعى للخوض فى هذه المسألة فى هذا المقام.

٣٢سنتطرق الى العلاقة بين الختان وقربان الدم الخاص بالدمج فى موضع آخر.

٣٣نتعرف على مسألة اعتبار الشعر قربانا من عادة المسلمين التصدق بوزنه فضة، وهى عادة يشار فيها عادة الى مثال فاطمة. والزكاة قربان دينى. وفى عادة مشابهة يشير كل من هيرودوت (٢، ٦٥) وديودورس (١، ٨٣) الى وجودها عند المصريين القدماء كانت الفضة تؤدى لقدس الإله. لمزيد من المعلومات انظر *Kinship*, p. 152 *sqq.* حيث ركزت على الغرض من هذا الطقس وهو تسهيل تغيير نسب الطفل حين بدأ إقرار قاعدة نسب الطفل لأبيه لا لأمه. ولازلت أرى أن هذه المسألة تستحق الاهتمام وأن الرغبة فى إثبات ديانة الطفل ونسبه القبَلى بأسرع مايمكن كانت سببا فى إقامة هذا الاحتفال فى الطفولة. إلا أن الملحوظات التى يبديها نولديكه فى *ZDMG*. xl. 184 الى جانب تأمل موضوع قربان الشعر برمته قد أقنعنى أن لفظ «عقيقة» لايرتبط بفكرة تغيير النسب، بل كان مستقى من قص شعر البطن. على أية حال فإنى أرى مايؤكد الرأى القائل أن العادة القديمة عند العرب والسريان تؤجل حتى البلوغ، فالعقيقة مصطلح أقوى من أن ينطبق على حلق الشعيرات الهزيلة للمولود، فى حين أنه يناسب التقرب بالخصلات الطويلة التى تميز مرحلة الصبا. انظر استخدام نفس هذا الفعل فى عبارات من قبيل «عقَّت تميمته» (الكامل، ٥٠٤)، «عقَّ الشَّباب تَميمتى» (التاج) بمعنى قص التميمة بعد بلوغ الصبى مرحلة الرجولة، حيث كانت تعلق له فى طور الطفولة. وفى الشام الحديثة منطقة صيدا)

لايقص شعر الطفل الى أن يكمل عامه الأول (ZDPV. vii. 85).

34*Dea Syria*, vi.

35Sozomen, v. 10. 7; Socrates, i. 18 وانظر العادة المماثلة فى بابل لدى هيرودوت (١، ١١٩). ولايفترض أن المشاركة فى هذه الطقوس كانت قاصرة على الفتيات قبل الزواج، بل كانت إجبارية بالنسبة لهن.

36Wellh., *Heid*. p. 119.

٣٧إمرؤ القيس، ٣، ٤١ وانظر «لسان العرب»، ١٢، ١٢٩، و Dozy.

٣٨زهير، ١، ١٧.

39*Muh. in Med*. p. 381.

40Wellh. p. 117; Goldziher, *op. cit*. p. 249. تتضح حلاقة الشعر باعتباره قربانا فى عبادة أقيصر حيث كان يختلط بقربان من الطعام.

٤١ *Dea Syria*, vi., lv. وفى الحالة الأخيرة كان يتم حلاقة شعر الحاجبين، ونجد قربان شعر الحاجبين فى بيرو أيضا ضمن شرائع الإنكا. وفى نقش سيتيوم نرى الحلاقين (جَلابيم) وقد أدرجوا ضمن كهنة المعبد الثابتين.

42*B. J*. ii. 15. 1.

٤٣إذا توقف النذر على حدوث شئ فى المستقبل فإن الالتزام لايدخل حيز التنفيذ الى أن يوفى الشرط.

٤٤وهو يعتبر نذرا صريحا فى التشريع الإسلامى.

٤٥لايحتاج الحاج فى الإسلام الى الإحرام إلا حين يصل الى حدود البقاع المقدسة. ولكن من المسموح له أن يحرم منذ أن يغادر بيته؛ وهذا هو ماجرت العادة به فى القدم.

٤٦انظر الملحوظة الإضافية (ط).

٤٧وبعيدا عن قربان الشعر هناك حالات يتم فيها حلق الشعر كله (دون إحرام) كوسيلة

للتطهـر بعد الدنس؛ أنظر سـفر اللاويين، ١٤/ ٩ (تطهـير الأبرص)؛ .Dea Syria, liii (بعد الدنس بلمس الميت)؛ سفر التثنية، ٢١/ ١٢. وفى مـثل هذه الحالات يتم جز الشعر لأن الأرجح أن يعلق الدنس به بصفة خاصة.

٤٨المرجع التقليدى للوشم على الذراع والرقبة فى الشام فى عهد الوثنية هو ,*Dea Syria* lix؛ ولمزيد من المعلومـات انظر *Spencer, Leg. Rit. Heb. ii. 14*؛ وانظر .*Kinship*, p 213. وكانت علامات الوشم دليلا على أن صاحبها مكرس للإله؛ من ثم فإن العبد الآبق الذى تم وسمـه بالعلامـة المقدسـة بمعبـد هرقل عند الفرع الكانوبى من النيـل لم يعد يمكن لسـيده أن يطالب به (Herod. ii. 113). لذا فإن هذه العادة تقف على خط واحد مع وسم الماشية والعبيد والأسرى. أما فى سفر اللاويين (١٩/ ٢٨) حيث نجد إدانة للوشم باعتباره عادة وثنية فإنه يرتبط على الفور بالحـز الذى كان يتم عـمله فى لحم الجسم إعلانا عـن الحداد أو إكرامـا للميت، وهو مايبين أن الوسـم فى أصله مـاهو إلا الندوب الدائمة التى تتـخلف عن الثقوب الى يسـحب منها الدم لاستخدامـه فى طقوس نذر الذات للإله. ولاأجد عند العرب دليلا مـباشرا على وجود أى مغزى دينى للوشم، ويبدو أنه كان قاصرا على النساء. والأرجح أن هذا ليس من قبيل المصادفة، بل كانت علامات الوشم فى الأصل وسم مقدس كـذلك الذى نجده عند السريان، لذا فقد كان يعتقد أن لها قوة السحر. ويصف پييترو ديللا ڤالي (Pietro della Valle, 1843, i. 395) الوشم العـربى ويقـول إنه كـان يمـارس فى كل أرجـاء الـشـرق بين الرجـال والنسـاء على السـواءولكن من الملاحظ أن الرجـال فقط هم الذيـن يلجأون للوشم بـين نصارى أهل الشـام، والصورة الـتى يختارهـا كل شخص منهم تعـد رمزا مـقدسا ودليـلا على أن الرجل معـفى من الخـدمة العـسكرية المفـروضة على المسلمـين. واليد الموشـومة عند الـفرزدق عـلامة يوسم بهـا الغريب. وفى مصر يلجأ الرجال من طبقة الفلاحين الى الوشم أحيانا.

٤٩كـانت هذه العادة مـوجـودة فى عصـر جيـروم فى أديرة مـصر والشـام (*Ep*. 147 ad Sabinianum).

٥٠صموئيل الأول، ١٨/ ٣ ومابعدها. ونفترض من جانبنا أن شاولَ كان طبقا للقانون القديم ملزما بالاعتراف بالعهد المبرم بين داود وابنه، وأن هذا ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار فى الحكم على العلاقات بين ثلاثتهم فيما بعد.

51Wellhausen, *Heidenthum*, p. 105, note 3; Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 130 *sq.*; Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, i. 42. يقول بوركهارت إن العقدة يتم عقدها على أن يقوم الحامى بالبحث عن شهود لإثبات الاتفاق، و «تتبع نفس هذه العادة فى الإشهاد على أى اتفاق». إلا أنى أرى أن العقدة هى رمز للارتباط الذى يُدعى الشهود لإثباته، وقد علمت فى الحجاز أن المتضرع يأخذ مزقة من طرف العمامة ليحتفظ بها رمزا على الاتفاق. وفى قربان العهد (Herod. iii. 8) يرش الدم على الأحجار المقدّسة مع خيوط من ثياب طرفى العهد.

٥٢امرؤ القيس، المعلقات، ٥٠، ٢١.

٥٣كان البعض فى فجر الإسلام يحتفظون بقدر من الماء لاستخدامهم الشخصى بتعليق خرق من طرف غطائه على شجرة بجواره أو بإلقائها فى الحوض؛ الفرزدق، ص١٩٥.

٥٤يلاحظ أن معظم سبل التعبير عن الحزن مستقاة من العادات التى كانت شائعة فى العصور البدائية فى الحداد على الميت. إلا أن هذه العادات لاتقوم جميعا على مبدأ واحد. فإذا كانت أشد الشعوب بدائية تسعى الى الإبقاء على صلاتها بموتاها فقد كانت تعتقد أيضا بوجود مخاطر تحوم حول فراش الموت والجثث والقبور، وكانت كثرة من الطقوس الجنائزية تقام للوقاية منها كما يبين فريزر (Frazer, *Journ. Anthr. Inst.* xv. 64 *sqq.*)؛ ولو أنى أعتقد أنه لم يفسح مجالا لمبدأ آخر يكمن وراء هذه العادات، ألا وهو الرغبة الحميمة فى الحفاظ على صلات مودة بموتاهم.

٥٥وفى فلسطين الحديثة نجد أن من يعلق خرقة على شجرة مقدسة يأخذ معه إحدى الخرق المعلقة من قبل للوقاية من الشرور.

٥٦لاينبغى اعتبار ذلك من قبيل الأمور التى يصعب تصديقها؛ إذ كان سكان الكهوف يلتهمون لحم الماشية وعظمها (Artemidorus, *ap*. Strabo, xvi. 4. 17).

٥٧زهير، ١٠، ٢٤.

٥٨انظر النص المنشور لدى دوزى ودى غويه ضمن أعمال مؤتمر لايدن للمستشرقين (Dozy & De Goeje, *Actes*, 1883, vol. iii. pp. 337, 363). لمزيد من المعلومات عن الغبغب انظر Wellhausen, p. 100. وقارن ذلك بالطقوس الفارسية لدى Starbo, xv. 3. 14 وفى بعض قرابين الإغريق فى Plutarch, *Aristides*, xxi.

٥٩كان نشيد الحمد (تهليل، هِلّيل) يصاحب الرقص حول المذبح (المزامير، ٢٦/٦ ومابعدها)، حيث كان الغناء والرقص فى العصور البدائية متلازمين.

60Wellhausen, p. 56 *sq*.; Yacut, iii. 94; (cf. Nöldeke in *ZDMG*. 1887, p. 721); ibid. p. 182 (supra, p. 228.

٦١فى الآرامية «مَدبَح»، وفى العربية «مَذبَح» وهو يعنى أيضا فى العربية «خندق» وهو مايمكن فهمه مما قيل عن الغبغب.

٦٢*supra*, 202. والأضحية فى المزمور ١١٨، الإصحاح ٢٧ كان يتم ربطها بالحبال الى قرون المذبح، وهو مايعد من بقايا عادة قديمة لم يعرفها أصحاب الترجمة السبعينية للتوراة ولا الشراح التقليديون من اليهود. انظر الوتد القربانى الذى كانت الأضحية تربط اليه فى قرابين اليدا.

63Heb. ix. 22; Reland, *Ant. Heb*. p. 300.

٦٤قد يلاحظ أن شعائر المزدلفة تتم جميعا بين غروب الشمس وشروقها، ويبدو أنه كان هناك قربان واحد يتم تقديمه عند غروب الشمس أو بعده مباشرة وقربان آخر قبيل شروق الشمس،- وهى نقطة أخرى للتواصل مع الطقس الذى ورد وصفه لدى نيلوس. وكان الوقوف المقابل لقرابين الصباح يتم بمزدلفة داخل الحرم بالطبع، إذ كان الحجيج يعتبرون محرمين بالفعل

بالشعيرة السابقة. ويتحدث النابغة فى موضعين عن سباق للحجيج باتجاه موضع يسمى إلال. وإذا كانت الإشارة هاهنا الى الحج الى مكة، فلابد أن تكون إلال هى المزدلفة وليست موضعا بعرفة كما يفترض الجغرافيون.

٦٥ لاأدرى سبب تصحيح كورنل للفقرة ٢٥ من الإصحاح ٣٣ من سفر حزقيال بالفقرة ٦ من الإصحاح ١٨ والفقرة ٩ من الإصحاح ٢٢ وليس العكس. انظر شروح اللاويين (١٩/ ٢٦) حيث يقع نفس الخطأ.

٦٦ دلالة الحائرين، ٣، ٤٦ ، ج٣، ص١٠٤ من طبعة منك (Munk's ed., 1866) و ص٣٧١ من ترجمته له. أما وجود روايات عند ابن ميمون عن الحرانيين فيتضح بمقارنة الفقرة بنظيرتها التى تم الاستشهاد بها أعلاه عن مصدر عربى ضمن أعمال مؤتمر لايدن؛ ولكن قد يكون هناك شك فيما إذا كانت مصادره قد أكدت مسألة تناول الدم عند الحرانيين أم أنه اقتصر على التلميحات التى فسر بها الشاهد التوراتى.

٦٧ للمزيد من المعلومات عن القرابين الصوفية عند الساميين الوثنيين راجع المحاضرة الثامنة. ويتضح تناول هذه القرابين بدمها بمقارنة أشعياء ٦٥/ ٤ و٦٦/٣، ١٧. وتشير كل هذه الفقرات الى نوعية واحدة من الطقوس كانت الأضاحى المختارة فيها من كائنات محرمة تحريما صارما فى الحياة العادية-كالبجع والكلاب والفئران والضوارى بصفة عامة. فكان يتم إضفاء صبغة التقديس والقدرة على التطهير كما نعرف من الفقرة ١٧ من الإصحاح ٦٦، وهو مايعزى الى المشاركة المقدسة فى اللحم المقدس. فكان اللحم يؤكل فى شكل حساء وهو مايسمى «بِجُّوليم» فى الفقرة ٤ من الإصحاح ٦٥، أى «الميتة» أو لحم حيوان قتل بصورة أبقت الدم فى جثته (حزقيال، ٤/ ١٤؛ وانظر زكريا ٩/ ٧). ولنا أن نتصور حساء يصنع بالدم كالحساء الأسود عند أهل اسبرطة وهو مايدو أنه كان فى الأصل طعاما مقدسا أيضا يخصص للمحاربين. ويتم نحر قربان الكلب فى ٦٦/ ٣ بكسر عنقه وهو مايتفق مع هذا الاستنتاج. كما كان الدب المقدس الذى يمثل القربان فى ألغاز الآينو يقتل بدون إراقة دمه؛ انظر الطقوس الهندية فى Strabo,

Mannhardt, وانظر القربان الفنلندى فى xv. 1. 54; Cappadocian, *ibid*. xv. 3. 15؛ وحالات أخرى من نفس النوع فى *Ant. Wald- u. Feldkulte*, p. 160 *Journ. R. Geog. Soc.* vol. iii. p. 283, vol. xl. p. 171.

٦٨اللاويين، ٨/ ٢٣؛ ١٤/ ٦، ١٤.

٦٩تقوم العلاقة بين الرب وكهنته على عهد (التثنية، ٣٣/ ٩؛ ملاخى، ٢/ ٤ ومابعدها).

٧٠فى الجزيرة العربية الحديثة «جرت العادة بالذبح على باب الخيمة ورش الإبل بالدم بغرض حمايتها من المرض» (Blunt, *Nejd*, i. 203; Doughty, i. 499). كما كانت الغنيمة التى تؤخذ حية من غزوة ترش بدم القربان ربما بغرض دمجها ضمن ماشية القبيلة (Doughty, i. 452). وهناك إشارة غامضة لتلطيخ الجمل بالدم عند الأزرقى (ص٥٣). للمزيد من المعلومات عن موضوع رش الدم بصورة عامة انظر Kremer, *Studien*, p. 45 *sqq*.

٧١هناك الكثير من الآثار القديمة فى الطقس الفصحى لدرجة تغرى بالظن بأن التشريع الذى ينص عليه سفر الخروج (١٢/ ٤٦) «وعَظما لاتكسِروا منه» ربما كان تحريما لعرف مأخوذ من التشريع الذى ذكره نيلوس ويقضى بضرورة تناول العظم واللحم على السواء.

٧٢الأمثال، ١٩/ ٦؛ وفى المزامير، ٤٥/ ١٣ (١٢): «تترضّى وجهه». وهى عبارة يشيع استخدامها فى العهد القديم فى سياق العبادات الموجهة للإله، كما هو الحال فى صموئيل الأول، ١٣/ ١٢ عن المُحرَقة.

٧٣صموئيل الأول، ٢٦/ ١٩ : «فإن كان الرَّب قد أهاجك ضدى فليشتمّ تقدمة».

٧٤وسبب ذلك أن ضرب الحر أو إحداث عاهة به لم يكن فى مقدور أحد حتى لو كان من الزعماء، إذ أن من يفعل ذلك كان يعرض نفسه للثأر. ولاتزال تلك القاعدة مرعية سارية عند البدو كما كانت عند قدماء بنى إسرائيل؛ انظر *The Old Testament in the Jewish Church*, 2nd ed., p. 368.

٧٥الملوك الثاني، ١٢/ ١٦؛ انظر عاموس، ٢/ ٨؛ هوشع، ٤/ ٨.

٧٦القول بأن أهل حران لم يكونوا يقربون لحم القرابين يبدو مبالغا فيه، ولو أنه يستند الى الطابع الغالب على طقوسهم. انظر Chwolsohn. ii. 89 *sq.*

٧٧اللاويين ٦/ ٢٣ (٣٠)؛ ١٦/ ٢٧؛ ٤/ ١١، ٢٠.

٧٨اللاويين، ٤/ ٦، ١٧، ٣٤ مقارنة بـ ٣/ ٢. لفظ «زَرَق» في العبرية معناه الرش برشاش أو «مَزريق».

٧٩اللاويين، ٦/ ٢٠ (٢٧).

80Ewald, *Alterthümer*, 3rd ed., 87 *sq.*; انظر قرابين السمك بالشام والتي لم يكن يأكل منها إلا الكهنة، *supra*, p. 293.

81Maruardt, *Sacralwesen*, p. 185.

82Hippocrates, ed. Littré, vi. 362.

83Pausanias, ii. 31. 8.

84Apoll. Rhod., *Argon.* iv. 702 *sqq.* Cf. Schoemann, *Gr.* Alterth. II. v. 13.

85*De Abst.* ii. 44.

٨٦اللاويين، ١٦/ ٢٤، ٢٨ك العدد، ١٩/ ٧-١٠. وفي الفهرست وبعد القول بأن القرابين عند أهل حران لم تكن تؤكل، بل كانت تحرق يضيف المؤلف قائلا إن دخول المعبد كان محظورا في ذلك اليوم.

*

المحاضرة العاشرة

تطور طقس القربان

قرابين النار وقرابين التكفير

رأينا أن تقدمة الخطيئة والطعام القرباني العادي ينحدران من قربان العشاء الرباني البدائي الذي كان الفدو فيه حيوانا مقدسا لايحل قتله أو أكل لحمه في الأحوال العادية. ولكن إذا كانت فكرة القدسية الخاصة والطابع المحدد للفدو قد تلاشى بصورة تدريجية في حالة من الحالات، فقد ازداد هذا الجانب من القربان حدة في حالة أخرى الى أن وصل الحال الى اعتبار مجرد المشاركة الدينية في اللحم إثما. ويمكن تتبع كل من هاتين العمليتين المتناقضتين من مرحلة الى أخرى. فالبنسبة للطعام القرباني نجد أن لحم القربان المقدس بدأ يتحول الى طعام يؤكل تحت ضغط الحاجة في حالة عرب عصر نيلوس وفي حالة الشعوب الأفريقية التي كان للثور عندها قدسية تشبه قدسية الجمل عند العرب؛ وبذلك بدأ يطهى كغيره من الأطعمة. ثم نصل الى مرحلة تمثلها الديانة العبرانية الأولى حيث كان لحم الحيوانات الأهلية يؤكل بصورة عادية ولكن بشرط تقديمه قربانا على المذبح وتناوله في وليمة مقدسة. وأخيرا نصل الى مرحلة كعصر النبي بولس في اليونان حيث كان لحم القرابين يباع في المجازر

بصورة عادية، أو كالعصر الجاهلى فى الجزيرة العربية حيث لم يكن يشترط إلا ذكر اسم أحد الآلهة فى أثناء ذبح الحيوان المخصص للطعام. ومن ناحية أخرى نجد فى القرابين المقدسة مايعبر عن صراع بين الإحساس بأن الفدو أقدس من أن يمس وبين المبدأ الذى يرى أن قدرة القربان على التكفير تتوقف على اقتسام حياته ولحمه ودمه مع الأتباع. وقد يؤكل اللحم أو يشرب الدم فى طقس من الطقوس، ولكن ذلك لايحل إلا للكهنة الأطهار؛ وقد يحرق اللحم فى طقس آخر، أما الدم فيصب على يدى الآثم أو جسمه؛ وقد يستخدم رماد الذبيحة (العجل الأحمر فى الشريعة اليهودية) للتطهر فى طقس ثالث؛ وربما كان يكفى التابع أن يضع يديه على رأس الذبيحة قبل ذبحها، على أن يتلو ذلك تقديم دمها على المذبح.

وأسباب الاضمحلال التدريجى للقربان العادى واضحة؛ فنجدها من ناحية فى الأسباب العامة التى تجعل من المستحيل على البشر فوق مرحلة التوحش أن يستمروا فى الإيمان الحرفى بوجود صلة دم بين الحيوانات والآلهة والبشر، ومن ناحية أخرى نجدها فى ضغط الجوع وطعم لحم الحيوان، وهو مالم يكن من الممكن إشباعه فى بلد مستقر إلا بأكل لحم الحيوانات الأهلية. ولكن ليس من السهل أن ندرك أولا السبب فى احتفاظ بعض القرابين بطابعها القدسى القديم، وفى كثير من الحالات بلغت هذه القرابين درجة من القدسية تحرم على البشر لمسه فضلا عن أكله وذلك على الرغم من كل هذه المؤثرات؛ ثانيا، السبب فى إضفاء قدرة وفعالية خاصة على هذه النوعية من القرابين.

وإذا أمعنا النظر فى هذه المسألة فلابد أن نميز بين الحيوانات الأهلية المقدسة

الخاصة بالقبائل الرعوية -التى يتم حلبها والتى تستند قرابتها للبشر على مبدأ الرضاعة- وسائر الكائنات المقدسة من النوع البرى أو شبه الأهلى، كالحمام والخنازير، والتى ظلت حتى آخر عهود الوثنية السامية محاطة بعدد من المحرمات الصارمة وكان ينظر اليها على أن لها طبيعة شبه إلهية. لاشك أن النوعية الأخيرة كانت هى الفئة الأقدم بين الكائنات المقدسة؛ فبملاحظة الحياة الوحشية فى كل بقاع العالم يتبين أن الإيمان بالحيوانات المقدسة التى تربطها بعائلات البشر صلة قرابة بلغت أقصى درجات تطورها فى قبائل لم تكن قد تعلمت بعد كيف تربى الماشية وتعيش على لبنها. فالطوطمية الخالصة والبسيطة كانت سائدة بين أجناس كالاستراليين وهنود أميريكا الشمالية، وتفقد مبررات وجودها بعد دخول الحياة الرعوية. ويبدو أن فكرة القرابة مع حيوانات الحلب من خلال الرضاعة تعد من أقوى أسباب تداعى الديانات الطوطمية القديمة وبنفس الصورة التى كان الدمج بين البشر فيها سببا قويا لتداعى النظام العشائرى الشمولى القديم. ومع شروع مختلف العشائر الطوطمية فى تربية الماشية والعيش على لبنها حولت مفاهيم القدسية والقرابة التى كانت تعزوها من قبل لأنواع الحيوانات البرية الى قطعانها، وبذلك فتح الطريق لتكوين جماعات دينية وسياسية أكبر من العشائر الطوطمية القديمة. وكانت حيوانات الحلب عند معظم الشعوب القديمة فى المرحلة الرعوية والزراعية ترتبط بكبار الآلهة ارتباطا وثيقا؛ فكان الثور والخروف والنعجة أو الجمل فى الجزيرة العربية هى حيوانات الأضاحى فى الديانات العامة والقومية. إلا أن التجربة أثبتت أن المعتقدات الدينية البدائية لايسهل القضاء عليها عمليا إلا بالقضاء على الجنس

الذى يؤمنّ بها، من ثم نجد أن المفاهيم الجديّدة لما يمكن أن نسميه الديانة الرعّوية طغت على المفاهيم القديمة، لكنها لم تمحها. فكانت عشتار فى الأصل إلهة للقطعان عند الساميين الشماليين، وكان رمزها وحيوانها المقدس هو البقرة، أو النعجة (عند قبائل عرب الشام التى كانت تربى الأغنام).[1] إلا أن هذه الديانة الرعوية تأتى على رأس بعض العقائد الأقدم التى كانت إلهة جماعة ما من البشر ترتبط فيها بالسمك فى حين ترتبط إلهة جماعة أخرى بالحمام. وبالتالى فإن هذه الكائنات ولو أنها لم تعد تحتل مكانا بارزا فى الطقس كانت لاتزال لها قدسية وتحيط بها حرمات توحى بأن لها طبيعة إلهية وترتبط بالإلهة نفسها بصلة قربى. ولم تكن هذه الكائنات تذبح كثيرا كقرابين، ومن ثم فلم يكن لحمها يؤكل بصورة عادية حتى فى الولائم الدينية، مما أدى الى احتفاظها بحرمتها وقدسيتها القديمة بعد تدنى لحم البقر والغنم الى مرتبة الطعام العادى بزمن طويل؛ وهكذا وكما رأينا فى حالة القرابين السرية فى الامبراطورية الرومانية، فإن الطقوس النادرة والاستثنائية التى كان يتم فيها اختيار الفدو من فصيلة من الحيوانات يحرم أكل لحمها فى الأحوال العادية ظلت حتى آخر عهود الوثنية تحتفظ بمغزى قدسى لايقل عما كان لأقدم القرابين من قدسية. فكان لايزال هناك شعور بأن الذبيحة من نوع الآلهة وأن الأتباع باقتسام لحمها ودمها بينهم يتمتعون بتوحد حقيقى مع الروح الإلهية. ولاحاجة بنا لتفسير ماكان ينسب لمثل هذه القرابين من فضائل قدسية، إذ ما الذى يطرد نجاسة الخطيئة أفضل من جرعة من الروح المقدسة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يقترب من إلهه أكثر من

استيعاب جزء من الطبيعة الإلهية؟

على أى فمن الملاحظ أن المقدسات من هذا النوع الذى يتم التكفير فيه بالاستعانة بذبيحة استثنائية من نوع مقدس لاتبرز الى موقع الصدارة إلا حين اضمحلت الديانات القومية السامية. فالقرابين المقدسة العامة للدول السامية المستقلة كانت تستمد حسب مالدينا من معلومات متواضعة من نفس فصائل الحيوانات الأهلية التى تستمد منها القرابين العادية إلا إذا طرأ طارئ استثنائى يتطلب فدوا آدميا. ولانجد عند العبرانيين خاصة أى أثر لشئ ينطبق على القرابين السرية المتأخرة حتى عصر السبى. وفى تلك الحقبة التى يبدو أن الديانة القومية تداعت فيها والتى كان حكم من لم ترسخ فى قلوبهم عقيدة الأنبياء فيها أن «الرب قد هجر أرضه»،[2] بدأ انتشار كل أشكال التقرب بالكائنات النجسة -الخنزير والكلب والفأر وغير ذلك من هوام- وساد الاعتقاد بأن لها قدرات تطهيرية وقدسية خاصة.[3] وكانت الكائنات التى يتم اختيارها لهذه القرابين نجسة فى المقام الأول وتحيط بها حرمات قوية من النوعية التى كانت فى الوثنية توحى بأن الحيوان يعتبر إلهيا؛ والحقيقة أن قرابين الهوام التى ورد وصفها بسفر أشعياء لها مايناظرها فى الاعتقاد المعاصر فى كل أنواع الهوام التى ورد وصفها عند حزقيال.[4] فكلا الطقسين جزء من خرافة واحدة، إذ يعد القربان توحدا سريا فى جسم حيوان إلهى وفى دمه. من ثم فبين أيدينا هاهنا حالة واضحة لانبعاث عقيدة من نوعية أشد الأنماط الطوطمية بدائية والتى كانت قد اندثرت من الديانة العامة لقرون عديدة لكنها ظلت حية فى بعض الخرافات الخاصة أو المحلية ثم بعثت على أطلال العقيدة القومية وكأنها أعشاب ضارة

نبتت فى أروقة معبد مهجور. ولكن إذا كان الطقس وتفسيره لايزالان بدائيين تماما فإن الطقوس السرية الطوطمية التى بعثت من جديد تختلف اختلافا بينا عن أنماطها القديمة، فهى لم تعد حكرا على عشائر بعينها، بل كان يمارسها من تخلوا عن دين آبائهم باعتبارها وسيلة للاندماج فى أخوّة دينية جديدة لم تعد تقوم على القرابة الطبيعية بل على المشاركة السرية فى الروح الإلهية الكامنة فى القربان المقدس. من هذا المنطلق فإن الطقوس الغامضة التى وصفها الأنبياء لها أهمية أكبر مما هو متصور؛ فهى علامة تميز ظهور أول اتجاه لتكوين مجتمعات دينية تقوم على روابط طوعية واتحاد اختيارى بدلا من القرابة الطبيعية والقومية. ولم يكن هذا التوجه قاصرا على العبرانيين، كما لم يحقق تطوره الرئيس بينهم. والأسباب التى أدت الى بعث الطقوس السرية المهجورة عند اليهود كانت متوفرة عند كل الساميين الشماليين فى نفس الحقبة؛ فالآلهة القومية القديمة كان قد ثبت عجزها عن مقاومة آلهة آشور وبابل فى كل مكان. ولم يكن عند هذه الشعوب مايكبح جماح الميل الى العودة للماضى التماسا لعون المعتقدات البدائية، فى حين أن العبرانيين كان لديهم هذا الكابح متمثلا فى سنن الأنبياء والتشريع. والأرجح أن هذه الحقبة شهدت النشأة الأولى للمعتقدات السرية التى لعبت دورا هائلا فى التطورات اللاحقة للوثنية القديمة ونشرت تأثيرها فى أرجاء العالم الإغريقى الرومانى. ويبدو أن معظم هذه المعتقدات بدأت عند الساميين الشماليين أو فى أجزاء من آسيا الصغرى كانت قد خضعت لامبراطورية آشور وبابل. والسمة الأولى التى تميزها عن المعتقدات العامة القديمة التى دخلت فى منافسة معها هو أنها لم تكن قائمة على مبدأ القومية، بل

كانت تسعى الى تجنيد كل من لديه الاستعداد للإيمان بالقرابين الدينية السرية من كل جنس؛ وفى سعيها نحو هذا الهدف كانت هذه المعتقدات تبث الدعوة التبشيرية فى كل أرجاء الامبراطورية الرومانية بصورة غريبة تماما على روح الديانة القومية. وتشير طبيعة قرابينها السرية فى ضوء مانعرفه عنها الى أنها كانت تشترك فى الأصل مع المعتقدات العبرانية التى وصفها أشعياء؛ فكانت تستعين بذبائح غريبة، وكانت تعبد الآلهة بأسماء الحيوانات، وكانت تعلم معتنقيها الإقرار بقرابتهم لهذه الحيوانات.[٥] والتعمق فى هذا الموضوع يجرفنا بعيدا عن نطاق مهمتنا الحالية؛ فالمناقشة المستفيضة للقرابين السرية لايمكن أن تقتصر على مجال الساميين. وكانت هذه القرابين كما رأينا تسير بصورة مستقلة عن التطور الرئيس لديانات الساميين القومية، ولم تكتسب أهميتها إلا بعد انهيار الأنساق القومية. وكان الناس يسعون اليها فى عصور لاحقة ويعتقدون أن لها قدرات فائقة فى التطهر من الخطيئة وإدخال الإنسان فى اتحاد حى مع الآلهة. إلا أن قدرتها على التكفير كانت تتخذ مسارا مستقلا تماما عن قدرة الطقوس القربانية المعترف بها فى الديانة القومية. ففى الأخيرة كان الآثم يسعى الى التصالح مع الإله القومى الذى أغضبه، أما فى الديانة السرية فكان يحتمى من الغضب الإلهى بالانضمام الى جماعة دينية جديدة. وكان هناك مايشبه ذلك فى المجتمع الأشد بدائية، فكان المجرم المطرود من الأخوة الاجتماعية والدينية لعشيرته عقابا له على سفك دم أحد أبناء جلدته يتم دمجه فى عشيرة أخرى من خلال عهد التبنى. وهنا أيضا كانت عملية التبنى بالإضافة الى كونها طقسا دينيا ومدنيا فعلا تكفيريا ينم عن أن المجرم قد أصبح له إله

جديد يتلقى عبادته وصلواته؛ لكنه لايتصالح مع إلهِ ديانته الأولى، إذ لم يكن قبول أحد الآلهة لأحد الناس يؤدى الى قبول الآلهة جميعا له إلا فى مرحلة متقدمة نسبيا من تعددية الآلهة. فعند الإغريق حيث كانت الآلهة تمثل مايشبه الدائرة العائلية، وكان بينها نفوذ متبادل، نجد مجرما كأورستس يهيم على وجهه فى منفاه الى أن يعثر على إله يرضى به ويكفله عند سائر الآلهة؛ لذا فإن طقس التطهر من سفك الدم هنا أيضا كما هو الحال فى الطقوس السرية السامية يعد فى جوهره طقسا للاندماج فى ديانة إله يأخذ على عاتقه مهمة تبنى اللائذين به كالإله أبوللو. ولكن لم تكن هناك قرابة أو صداقة تجمع بين آلهة القبائل أو الأقوام المتجاورة عند الساميين الأقدم، ولم يكن هناك سبيل للتصالح مع الإله القومى بوساطة من طرف ثالث، فكانت كل قرابين التكفير تقدم بالضرورة للإله القومى نفسه وتنتقى كالقرابين العادية من فصيلة من الحيوانات الأهلية تناسب ديانته.

وفى أقدم مراحل الديانة الرعوية، حين كانت للقطيع القبَلى قدسية غير منكورة، وحين كان كل رأس من الغنم أو الإبل يعتبر من أفراد القبيلة التى تتألف من رعاة للغنم والإبل، لم يكن هناك مكان لفئة خاصة من قرابين التكفير. وكانت العلاقات بين الإله وأتباعه على أحسن وجه وأوثق عرى بالطبع، حيث كانت تقوم على أوثق الصلات، ألا وهى صلة القربى. ولضمان استمرارية هذا الود الطبيعى، كان لابد لصلة القربى الفطرية ألا تبلى، بل أن تستمر حية وقوية. وكان هذا يتم بتقديم القرابين الدورية من النوع الذى وصفه نيلوس ويتم فيه اقتسام جزء من روح القبيلة المقدسة بين الإله وأتباعه، ويتمثل

هذا الجزء فى اللحم والدم المقدس لأحد حيوانات العشيرة المقدسة. ولضمان فعالية هذا القربان كان لابد للذبيحة أن تكون خالية من أى عيب -وهى مسألة كانت تراعى تماما فى كل قربان قديم- أى أنه كان ينبغى أن تتجسد فيها الروح المقدسة بصورة كاملة وطبيعية. وفى الحقب اللاحقة من العصور القديمة كانت هناك عقيدة شديدة العمومية سنتطرق الى أصلها فى حينه،وهى أن أقدم الطقوس كانت فى الأصل تتطلب فدوا آدميا، وأن القرابين الحيوانية كانت تعتبر بديلا للحياة الآدمية. إلا أن الحياة الآدمية فى أقدم العصور لم تكن أفضل من حياة جمل أو عنزة كمادة للعشاء الربانى المقدس؛ وإذا تسنى لنا الحكم فى ضوء الأمثلة المعاصرة لهذه العقيدة البدائية التى تكمن فى جذور القربان السامى، فربما كانت روح الحيوان أنقى وأكمل من روح الإنسان.

ومن ناحية أخرى، هناك مايبرر الاعتقاد بأن بعض جرائم العقوق فى تلك الحقبة المبكرة وخاصة القتل داخل نطاق العشيرة، كان يتم التكفير عنها بموت المذنب. إلا أن قتل مثل هذا المذنب لم يكن يعد قربانا بأى مفهوم عن العدالة. فقد كان الهدف منه إقصاء شخص عاق عن جماعة دنس قدسيتها، وكان الطرد يُقبل بديلا عن الإعدام.

وبمرور الزمن، بدأت فكرة القرابة الكاملة بين البشر وماشيتهم فى الزوال. فكان عرب عصر نيلوس يذبحون إبلهم ويأكلون لحمها وقت الجوع، ولكن من المؤكد أنهم ماكانوا ليأكلوا لحم بعضهم البعض فى ظروف مماثلة. وهكذا فحتى فى المجتمع الذى لم يكن لحم جمل القبيلة فيه طعاما عاديا والذى كان الذبح الخاص محرما فيه، لم تعد روح الجمل تستوى فى قدسيتها مع روح الإنسان؛

فكان قد بدأ إدراك أن حياة الإنسان، أو بالأحرى حياة أفراد القبيلة الواحدة، لها قدسية فريدة. وفى الوقت نفسه، تم الإبقاء على الأنماط القديمة للقربان، ولم تفقد مغزاها القديم، لأن أنماط الطقوس كانت أهم من أن يساء تفسيرها. نخلص من ذلك الى أن حياة الجمل التى لم تعد لها نفس قيمة حياة أحد أفراد القبيلة فى الأغراض العادية كانت تعامل كحياة أحد أفراد القبيلة حين كانت تقدم على المذبح؛ وبالتالى تكمن هاهنا بداية الفكرة التى ترى أن الذبيحة بوصفها فدوا له طابع شديد القدسية لايُضفى عليها لمجرد نوعها الطبيعى. ولكن من الثابت يقينا أن الجمل القربانى يعتبر بديلا عن الفدو الآدمى. وكانت الذبائح المفضلة عند العرب هى الإبل الأسيرة الصغيرة والجميلة[٦] ولكن إذا لم تتوفر هذه الإبل كانوا يقنعون بجمل أبيض خالٍ من العيوب. ولاشك فى صحة هذه الرواية؛ فعندما وقع ثيودولس بن نيلوس أسيرا فى أيدى هؤلاء القوم لم ينج من الذبح باعتباره قربانا إلا بالصدفة حيث لم يستيقظ آسروه فى صباح اليوم المحدد لذبحه إلا بعد شروق الشمس وبعد فوات الساعة المحددة دينيا لإقامة الطقس؛ وهناك أمثلة مؤكدة على قيام ملك الحيرة اللخمى بذبح الأسرى قربانا للعزى بعد ذلك بقرن على الأقل.[٧]

صحيح أن الأضاحى فى هذه الحالات كانوا من الغرباء وليس من أفراد القبيلة الواحدة كما يقتضى الطقس ؛ إلا أن الساميين الأقدم كانوا أكثر تشددا حين يلجأون الى القربان الآدمى، فكانوا يتمسكون بالمبدأ الأساسى الذى يقضى بضرورة أن تكون حياة الأضحية حياة تمت لأصحاب القربان بصلة قربى.[٨] وكان التغيير الذى قبله العرب تغييرا له أقوى الدوافع، وبالتالى فإننا نجد فى كل

أنحاء العالم حالات للقربان الآدمى يتم الاستعاضة فيه بأحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة. ولم يكن ذلك يتم وفقا لأى تغيير فى مغزى الطقس، لأن عملية الاستعاضة كان تعتبر غشا للإله؛ وهكذا يطلعنا ديودورس أن أهل قرطاجة حين حلت بهم إحدى الكوارث أحسوا بأن إلههم غاضب عليهم لأنهم يستبدلون غلمان العبيد سرا بأطفال العائلات المرموقة؛ وفى أماكن أخرى نجد من يعتبر من الضرورى الإيهام بأن الفدو من أبناء القبيلة، وفى الفدو الآدمى عند المكسيكان لابد من مخاطبته ومعاملته باعتباره ممثلا للإله الذى يتم تقديمه قربانا له. وربما كان عرب عصر نيلوس يؤمنون بشئ كهذا حين كان يشربون مع الأسرى المحكوم عليهم بالإعدام، فكانوا يسمحون لهم بالاندماج فى صحبة مرحة.٩

ومن منظور مجرد يبدو أن العرب لما كانوا يعترفون بالاستعاضة بالغريب عن ابن القبيلة ربما كانوا يقبلون الاستعاضة عن الإنسان بجمل. وكانت عملية الاستعاضة بتقدمة سهلة المنال عن الفدو الأكثر كلفة الذى يتطلبه الطقس التقليدى تطبق على نطاق واسع فى العالم القديم، وهى تندرج ضمن النسق العام للإيهام الذى كانت الشعوب الأولى تتغلب به على صعوبة التنفيذ الدقيق للأحكام المتوارثة فى ظل خضوعها التام لحكم السوابق. فإذا كان أحد الطقوس الرومانية يتطلب ذبح أيل وكان الحصول على الأيل صعبا، كان يستعاض عنه بشاة مع التظاهر بأنها أيل (cervaria ovis)، وهو مايعد احتيالا بلاشك، لكنه احتيال كانت الآلهة تتغاضى عنه تأدبا حتى لايخفق الطقس كله. أما فى الحالة الخاصة التى نتحدث عنها فمن الصعب أن نصدق أن الجمل كان يستعاض به

عن الإنسان أو عن ابن القبيلة. وفى تلك الحالة كان من المفترض فى طقس القربان الجمل أن يعامل معاملة القربان الآدمى، إلا أن الأمر لم يكن كذلك. فكان الجمل يؤكل، بينا كان يتم حرق الفدو الآدمى بعد تصفية دمه باعتباره تقدمة سائلة،[١٠] ولاشك أن الطقس الأول هو الطقس الأكثر بدائية. لذا فإننا نرى أن القربان الآدمى ليس أقدم من قرابين الحيوانات المقدسة، وأن العقيدة التى سادت فى الوثنية القديمة بأن الفدو الحيوانى بديل منقوص عن الروح الآدمية نشأت عن استنتاج خاطئ من أنماط الطقس المتوارثة التى اكتنفها الغموض فلم تعد مفهومة. فكانت روح الذبيحة فى أقدم الطقوس تعامل على أنها مقدسة، وفى بعض الطقوس كما رأينا فى مناقشتنا للبوفونيا الأثينية، نجد أن الفكرة التى ترى أن الذبح كان فى حقيقته قتلا، أى سفك لدم أحد أبناء الجلدة، ظلت حية الى حقبة متأخرة. وحين لم يعد هناك اعتراف بالقرابة الكاملة بين الحيوانات والبشر فى الحياة العادية، لف الغموض كل هذه الأفكار وكان يتم تفسيرها بالعقيدة التى تقضى بأن الذبيحة كانت تحتل مكان الإنسان على المذبح.

وهذه العقيدة نجدها فى كل أنحاء العالم القديم فيما يتعلق بقرابين التكفير، والحقيقة أن الاستنتاج الخاطئ الذى تستند اليه لم يكن يصعب التوصل اليه حيثما كانت الأنماط القديمة للقرابين قد تحددت فى حقبة كانت للماشية فيها قدسية باعتبارها كائنات ذات قربى. ويبدو أن هذا كان هو الحال فى طور نشأة كل مجتمع رعوى. لذا فإن فكرة قبول القربان الحيوانى كبديل عن قربان قديم بحياة إنسان نجدها عند العبرانيين فى قصة قربان إسحق[١١] وعند الفينيقيين[١٢]

والمصريين حيث كانت الذبيحة توسم بخاتم يحمل صورة إنسان مقيد وقد سلط على عنقه سيف،[13] وكذلك عند اليونان والرومان وعند غيرهم من الأمم.[14] وما أن ساد الإيمان بأن الماشية ليست إلا بدائل وأن جوهر القربان ماكان ليتحقق إلا بذبيحة آدمية حقيقية تم إدراك أن الشكل الأصلى للتقدمة كان أكثر فعالية وكان يشار اليه فى كل مناسبة خاصة. وحيثما نجد عقيدة الاستعاضة عن روح الإنسان بروح حيوان نجد أمثلة على قربان آدمى حقيقى يقتصر فى بعض الحالات على مناسبات شديدة الخطر، وكانت تمارس من حين لآخر فى بعض الطقوس السنوية المقدسة.[15]

هذه هى النقطة التى بدأ منها التطور الخاص للقرابين الغريبة والتمييز بينها وبين القرابين العادية. فكان من المستحيل أن تستمر العادات القربانية دون تعديل الاعتقاد بأن الذبيحة تمثل إنسانا وأحد أبناء القبيلة، فحتى البدائيين يأبون أكل لحم بنى جلدتهم، كما أن فكرة تناول الآلهة طعاما من لحم البشر أو من لحم لايقل قدسية عن لحم البشر كانت أبغض من أن يكتب لها البقاء. إلا أننا حين نصفها بالبغض فإننا ننظر الى المسألة من منظورنا نحن لامن منظور الأقدمين الذين كانت تساورهم الشكوك تجاه أكل لحم البشر. فمما لاشك فيه أن الهلع من أكل لحم البشر كان أمرا عقائديا يتعلق بالخوف من المجهول من حيث المبدأ؛ فكان من المعتقد أن أكل شئ على هذه الدرجة من القدسية يعتبر أمرا جللا حتى وإن اتخذت كل احتياطات الطقس الدينى. لذا فقد أخذ الطعام القربانى فى التقادم والزوال فى القرابين الآدمية وفى سائر التقدمات التى ظلت تؤدى بطقس يحاكى القربان الآدمى؛ فى حين بدأ الطعام القربانى أينما ظل

باقيا فى التخلى عن سمات الطقس المنفرة كتلك المتعلقة بفكرة أكل لحم البشر.[١٦] وهكذا يحل التناقض الظاهرى، ففى القرابين التى كانت الذبيحة تحتفظ فيها بسمتها شبه البشرية الأصلية وبالتالى كانت أشد فعالية بوصفها آداة للتكفير، كانت الفكرة البدائية المتعلقة بالتكفير عن طريق المشاركة فى اللحم والدم المقدسين متخفية تماما. ويمكن تتبع التعديل الذى طرأ على شكل الطقس والذى بدأ مع الإقلاع عن تناول بعض أنواع القرابين بأخذ حالة القربان الآدمى الحقيقى وملاحظة الطريقة التى اتبعت بها القرابين الأخرى المماثلة نهجه.

ومن المستبعد أن تكون عادة أكل اللحم فى حالة القربان الآدمى قد ظلت باقية فى أى من عصور التاريخ،[١٧] وحتى فى حالة القرابين الحيوانية -باستثناء القرابين السرية التى تتضمن طقوس اعتناق ديانة جديدة- كان الطعام القربانى نادرا أو قاصرا على الكهنة. وربما استمرت عادة شرب الدم أو على الأقل رشه على الأتباع لمدة أطول؛ ولعلها لوحظت فى القربان الآدمى لدى عرب عصر نيلوس؛[١٨] ويبدو أن العقيدة العربية السائدة بأن دم الملوك وربما دم النبلاء يعتبر شفاء من داء الكلب ومن تلبس الجان من بقايا عادة شرب الدم فيما يتعلق بالقربان الآدمى، فكان الإغريق يرجعون الصرع لتلبس الجان ويعتقدون فى شفائه عن طريق القرابين والتطهير بالدم.[١٩]

وحين لم يعد لحم الذبيحة المقدسة يؤكل كان لابد من إيجاد وسيلة أخرى للتخلص من لحمها. وفى الطعام القربانى عند عرب عصر نيلوس، كانت الفريضة الدينية تحتم أكل الجثة كلها قبل شروق الشمس؛ فكانت الذبيحة على درجة من القدسية تحتم ألا يعامل أى جزء منها كنفايات. وكانت مشكلة

التخلص من لحم الجثة المقدس تشبه المشكلة التى كانت تبرز كلما توفى أحد الأقرباء، حيث كان الهدف هو إيجاد وسيلة للتعامل مع جثته بما يتفق والاحترام الواجب للميت - وهو احترام لايستند الى أسباب عاطفية، بل الى اعتقاد بأن الجثة من الحرمات ومصدر لمؤثرات خارقة للطبيعة وشديدة الخطر ومن نوع معد. وكانت سمة العدوى فى عصور لاحقة تتمثل فى النجاسة؛ أما فى الحرمات البدائية فكان ثم تداخل بين القدسية والنجاسة لدرجة تجعل من الصعب التمييز بينهما. أما بالنسبة للميت من الأقارب بصفة عامة فنجد عددا هائلا من العادات الجنائزية تهدف جميعا الى العمل على التخلص من الجثمان بصورة صحيحة ولايمثل مصدرا للخطر بالنسبة للأحياء، بل مصدر للبركات.[٢٠] ومن واجب الأحياء فى بعض الحالات أن يأكلوا جثمان ميتهم كما هو الحال فى قربان نيلوس. وفى عصور أخرى كان يلقى بالموتى خارج الحظيرة لكى تأكل الوحوش جثثهم (أرض الماساى)، أو يلقى بهم فى منطقة خلاء بحيث لايقربهم بشر؛ إلا أن دفن الموتى أو إحراق جثثهم كان هو الأكثر شيوعا. وتعاود كل هذه العادات الظهور فى حالة القرابين التى لاتؤكل. وربما كان مجرد وضعها على أرض قدس الإله هو الشائع فى بعض العقائد العربية؛[٢١] إلا أن هذا لم يكن كافيا إلا إذا كانت الساحة المقدسة أرضا حراما لاتطأها قدم إنسان. لذا فإن الذبيحة الآدمية السنوية فى دوما كانت تدفن تحت أقدام صنم المذبح،[٢٢] وفى مواضع أخرى ربما كان يتم تعليق الجثة بين السماء والأرض أمام الإله.[٢٣] وفيماعدا ذلك، كان اللحم المقدس يؤخذ الى منطقة خلاء بالجبال وهو ماكان يحدث للقربان الإغريقى الذى يتحدث عنه أبقراط، أو

يلقى به (الى جرف) من ردهة المعبد، وهو ماكان يحدث فى الحيرة.[24] وكانت البقرة التى يتم تقديمها تكفيرا عن قتل لايعرف مرتكبه عند العبرانيين تذبح بكسر عنقها فى وادٍ قاحل.[25]

كان الحرق هو مصير معظم القرابين الآدمية وكل القرابين التى لاتؤكل؛ وهذه العادة نجدها عند العبرانين والفينيقيين حيث كانت المُحرَقات شائعة بينهم، وكذلك عند العرب حيث يبدو أنهم لم يعترفوا بالمُحرَقات إلا فى هذه الحالة. وفى الطقوس الأكثر تطورا كان استخدام النار يتفق والمفهوم الشائع عن الآلهة باعتبارهم كائنات رقيقة تتحرك فى الهواء وأنسب غذاء لها هو الدخان الذى يتصاعد من اللحم المحترق، لذا فإن المُحرَقة مثلها كمثل الدهن فى الذبائح العادية، هى غذاء الآلهة وتندرج ضمن العطايا القربانية. إلا أن هذا التفسير مستبعد تماما فى حالة تقدمة الخطيئة فى الطقس اللاوى؛ فالدهن يحرق على المذبح، أما بقية اللحم فيحرق خارج الخيمة أى خارج أسوار أورشليم، إذا لم يأكله الكهنة، فالحرق ليس إلا مجرد احتياط إضافى يضاف الى القاعدة القديمة التى تقضى ألا يترك اللحم المقدس مكشوفا للبشر. وتقدمة الخطيئة اللاوية ماهى إلا تطور خاص للمحرقة القربانية القديمة، ومن ثم يفرض التساؤل نفسه عما إذا كانت المحرقة فى أصلها الأول طريقة رقيقة لتوصيل تقدمة غذائية للإله؛ أم أن الذبيحة كانت تحرق لأنها أقدس من أن تؤكل وبالتالى لايجب أن تترك دون التخلص منها. وهذا بلاشك هو أسهل تفسير فى حالة المحرقة العربية التى كانت تقتصر على الذبائح الآدمية؛ وحتى عند العبرانيين وجيرانهم يبدو أن القرابين الآدمية لم تكن تحرق على المذبح أو حتى داخل نطاق حرم الإله فى

الأحوال العادية، بل خارج المدينة. ويتضح من عدة فقرات للأنبياء أنّ قرابين الأطفال عند اليهود قبل السبى والتى تعرف بأنها قرابين لموليخ كان الأتباع يعتبرونها تقدمات للرب باعتباره الملك،[٢٦] إلا أنها لم تكن تقدم فى المعبد، بل كانت تستهلك خارج البلدة بتُفتة فى الوادى أسفل المعبد.[٢٧] ويبدو من سفر أشعياء (٣٠/ ٣٣) أن «تُفتة» تعنى مَحرَقة كتلك التى تعد للملوك. إلا أن العبرانيين أنفسهم لم يكونوا يحرقون موتاهم إلا فى حالات استثنائية،[٢٨] وكان الدفن هو القاعدة عند جيرانهم الفينيقيين كما يتضح من البحث فى جباناتهم،[٢٩] وربما عند الساميين عامة. وهكذا حين يصف النبى المحرقة العميقة الواسعة «المعدّة للملك» فإنه لايستمد شخصيته من الواقع وليس من المتصور أنه كان يفكر فى القرابين الآدمية بوادى هِنُّوم، فهى إشارة تقحم على الخيال عنصرا متنافرا. ومايشير اليه هو طقس معروف تماما فى الديانة السامية ظل يمارس بطرسوس حتى عصر ديو كريسُستوم وبقيت ذكراه فى أسطورة هرقل وملكارث اليونانية[٣٠] وفى قصة سردانابال وأسطورة الملكة ديدو. وكان هناك عيد سنوى فى طرسوس تقام فيه محرقة هائلة ويحرق عليها هرقل أو البعل المحلى فى هيئة صنم.[٣١] والأرجح أن هذا الإحياء السنوى لذكرى موت الرب حرقا يرجع فى أصله الى طقس أقدم لم تكن الذبيحة فيه مجرد صنم، بل قربان فى هيئة البشر، أى إنسان حقيقى أو حيوان مقدس تعد روحه وفقا للمفهوم القديم المعروف لنا الآن تجسيدا للروح الإلهية البشرية.

ومغزى موت الإله فى الديانة السامية من الموضوعات التى لاينبغى لنا الخوض فيها فى هذا المقام؛ ولاأهمية لها هاهنا إلا بالقدر الذى تلقى به

التفاصيل التمثيلية أو الأسطورية لموت الإله الضوء على طقس القربان الآدمى. لذا فمن الأجدى أن نستشهد بأسطورة موت ديدو كما يرويها تيماوس[٣٢] حيث تقام المَحرَقة خارج أسوار القصر، أى معبد الإلهة، فتقفز فيها من أعلى القصر. وكانت المحرَقة حسب قول جستين 'مقامة على أطراف البلدة'؛ وكان قدس كويلستس الذى يبدو أنه يمثل معبد ديدو يقع على مسافة غير بعيدة خارج قلعة قرطاجة أو مدينتها الأصلية على أرض منخفضة، وكانت تحيط به غابة كثيفة فى أوائل القرن الرابع الميلادى، وهذه الغابة كما يصورها الخيال الشعبى تسكنها الأفاعى والوحوش، وهى حارسة قدس الإلهة.[٣٣] ولاشك أن المنطقة التى تحددها الأسطورة لتضحية ديدو بنفسها فيها فداء لزوجها سيخارباس هى نفس المنطقة التى كان أهل قرطاجة يؤدون فيها القرابين الآدمية.[٣٤]

من ثم فإن لدينا مجموعة من الأمثلة تشير جميعا الى آداء القربان الآدمى أسفل المدينة وخارجها. وكانت الذبائح فى الحيرة يلقى بها من المعبد، لكننا لانجد مايشير الى أنها كانت تحرق؛ أما فى أورشليم فكان يتم حرقها بالوادى أسفل المعبد ولم يكن يلقى بها. ويلتقى الطقسان فى قرطاجة حيث كان القربان خارج المدينة وخارج أسوار المعبد؛ إلا أن الذبيحة الإلهية تقفز فى المحرَقة، وكان يسمح للذبائح فيما بعد بالتدحرج الى حفرة تضطرم فيها النار مما يشبه السقالة على شكل صورة للإله بيدين ممدودتين. وفى هذا الشكل الأخير للطقس فإن الهدف على مايبدو هو تبرئة الأتباع من إثم سفك الدم؛ فكان يتم تقديم الطفل الوليد حيا للإله فيلقى به فى النار. ولنفس السبب كانت المُحرَقات فيما يعرف بقربان المحرقة بالحيرة تحرق حية،[٣٥] وكذلك كان قربان الثور

لكوكب زحل عند أهل حران كما يذكر الدمشقى.[36] وهذا القربان الأخير هو السليل المباشر للقرابين الآدمية التى نتحدث عنها؛ فكان بعل أو مُلُخ القرطاجى يرتبط بزحل، وكان الأطفال القرابين بالحيرة يسمون ثيرانا. ولكن كان الأطفال الذين يتم التقرب بهم لمُلُخ فى الطقس العبرانى الأقدم يذبحون قبل حرقهم.[37] أما مسألة أن الحرق كان أمرا ثانويا ولم يكن يمثل جوهر الطقس فيتضح أيضا فى طقوس الحيرة حيث كان القربان يعلق على المعبد. ومع أن ديدو تعلق نفسها فى النار فى تيماوس، فإن هناك أنماطا أخرى لأسطورة قربان إحدى إلهات الساميين حيث تلقى بنفسها فى الماء.[38]

وعندما أصبح الحرق هو جوهر الطقس ربما كان الموضع الذى يقام فيه خارج المدينة يتحول هو نفسه الى قدس، ولو أنه يبدو من أوصاف معبد ديدو أن القدس كان من نوع شديد التميز والضخامة وكان منعزلا عن البشر بصورة غير مألوفة بالنسبة لأضرحة التعبد العادية. ولما كان الحال كذلك، فإن إله هذا النوع الغريب من الأقداس كان بالطبع يعتبر إلها مستقلا بديانة يبغضها سائر الآلهة. إلا أننا نرى أن القربان الآدمى كان فى الأصل يقدم لإله الجماعة العادى بيد أنه لم يكن يستهلك على المذبح بقدس الإله، بل كان يلقى به فى وادٍ خارجه أو يحرق خارجه، وهذه قاعدة عامة على مايبدو وقد نورد مثالين آخرين للتأكيد. فيحرق ميشع ابنه قربانا لكاموش ولكن على سور مدينته المحاصرة؛[39] فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرابين الآدمية المقدمة للمشترى فى أماتوس تذبح "أمام البوابات"[40] والمشترى الذى يتحدث عنه الراوى الرومانى هاهنا لايمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص

ولكن على سور مدينته المحاصرة؛[٣٩] فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرابين الآدمية المقدمة للمشترى فى أماتوس تذبح 'أمام البوابات'[٤٠] والمشترى الذى يتحدث عنه الراوى الرومانى هاهنا لايمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص بأماتوس والذى يتطابق من اسمه كما حفظه هيسيكيوس مع ملكارث الصورى. كما يطلعنا مالالاس[٤١] أن الثانى والعشرين من مايو ظل يمثل ذكرى عذراء تم التقرب بها عند تأسيس أنطاكية، مع شروق الشمس، 'فى منتصف المسافة بين المدينة والنهر'، ثم عُبِدت باعتبارها تميمة البلدة كالإلهة ديدو.

كل هذا له صلة وثيقة بحرق لحم تقدمات الخطيئة العبرانية خارج الخيمة لدرجة تكاد تؤكد أن القربان الحقيقى فى تقدمة الخطيئة العبرانية أى سفك الدم، كان يؤدى فى المعبد، وكان الحرق عملا مميزا. ويمثل قربان البقرة الحمراء مرحلة وسطا حيث كان الطقس كله يقام خارج الخيمة، إلا أن الدم كان يرش فى اتجاه قدس الإله (العدد، ١٩/ ٤). وتأييدا لهذا الرأى نؤكد على نقطة أخرى عرضت لنا. فالمُحرقة الآدمية لاتذبح على المذبح، بل على مَحرقة أو حفرة من النار يتم إعدادها خصيصا لهذه المناسبة. ويتضح هذا فى كل من أساطير ديدو وهرقل وفى العرف الجارى. وفى طرسوس، كان يتم إقامة محرقة هائلة كل عام لحرق هرقل؛ وفى قربان الصبية القرطاجى كان يتم إلقاء القرابين فى حفرة من النار، وفى قربان الثور عند أهل حران كان يتم ربط الذبيحة فى قضيب يوضع على تبو ملئ بوقود الحرق؛ وفى النهاية كانت محرقة أشعياء عبارة عن حفرة عريضة وعميقة تملأ بالخشب فيما يشبه أخدود النار الذى كان يلقى فيه بذبائح عمرو

جزءا من الشعائر ولم يكن يقام على المذبح أو حتى داخل قدّس الإله، بل بمكان منعزل بعيدا عن سكنى البشر. واستمرت مراعاة هذه القاعدة فى القرابين الآدمية والقرابين المقدسة وحتى عصر متأخر، أما المُحرَقات الحيوانية العادية فالأرجح أن تكون عادة حرق اللحم فى ساحة قدس الإله قد استقرت منذ عصر مبكر. وهكذا ففيما يتعلق بالعبرانيين، فإن الرواة الأوائل لأسفار موسى الخمس (الربانيون والقراؤون على السواء) فكانوا يفرضون عادة حرق المُحرَقات وسائر القرابين على المذبح،[٤٤] لدرجة وجود تلاحم تام بين الحجر المقدس الذى يتلقى الدم والموقد الذى يحرق عليه اللحم. إلا أن أقدم التواريخ لايزال يحتفظ ببقايا عادة أخرى مختلفة. فمُحرَقات جدعون ومنوح لاتقدم على المذبح، بل على الصخرة العارية؛[٤٥] وحتى عند افتتاح هيكل سليمان لم تكن المُحرَقات تحرق على المذبح، بل وسط الساحة أمام «الناووس» كما كان يحدث بعد ذلك بعدة قرون فى الحيرة يوم قربان المَحرَقة. صحيح أن سفر الملوك الأول (٨/ ٦٤) ينص على أن هذا لم يكن يحدث إلا بسبب أن « المذبح النحاسى الذى أمام الرب» لم يكن يتسع لمناسبة جليلة كهذه؛ ولكن طبقا لما ورد بسفر الملوك الأول (٩/ ٢٥)، فإن المُحرَقة والقرابين العادية التى كان سليمان يصعدها ثلاث مرات فى السنة كانت أيضا تقدم (لا على المذبح النحاسى، بل) على المذبح «الذى بناه» الملك، أى على بناء من حجارة؛ وليس بين أيدينا فى الحقيقة أية إشارة صريحة لوجود مذبح ثابت للمُحرَقات بهيكل أورشليم حتى عصر أحاز الذى أمر ببناء مذبح على غرار مذبح دمشق. وكان هذا المذبح وليس المذبح النحاسى هو النمط الذى احتذى فى بناء مذبح الهيكل الثانى،

وكان من حجارة لا من نحاس، ويبدو واضحا من رواية سفر الملوك الثانى (١٦)، وخاصة فى شكل النص الذى احتفظت به الترجمة السبعينية للتوراة، أن بدعة أحاز لم تقتصر على إدخال نمط معمارى، بل كانت تشمل تعديلا للطقس بأكمله.[٤٦]

وننتقل الآن الى حالة المُحرَقات العادية التى لم يكن يستهلك منها على المذبح إلا الدهن. ومن اليسير أن نرى أن البشر حين بدأوا فى الامتناع عن أكل لحم القرابين لم يمتنعوا امتناعا تاما ومرة واحدة بالضرورة. وكان البديل هو الامتناع عن تناول الأعضاء التى تتركز فيها الروح المقدسة. لذا فإننا نجد أن الدم فى القرابين العبرانية العادية كان يصب على المذبح باعتباره أقدس من أن يشرب.[٤٧] وكانت الرأس تعد عند كثير من الشعوب مركزا للروح، لذا فإن الرأس فى قرابين المصريين لم تكن تؤكل، بل كان يلقى بها فى النيل[٤٨] فى حين أن رأس الذبيحة عند الفرس كانت تهدى لهُما حيث كانوا يعتقدون أن الجزء الذى لايفنى من الحيوان قد يبعث من جديد. إلا أن هناك مركزا للروح لايقل أهمية يكمن فى عقيدة الساميين فى الأحشاء، وخاصة بالكلى والكبد، وهى تمثل مواطن المشاعر والأحاسيس فى اللهجات السامية، أو بالأحرى فى شحم غشاء الأمعاء وفى الأعضاء التى تقع فيه أو بالقرب منه.[٤٩] وهذا الجزء من الضحية، أى شحم غشاء الأمعاء والكلى وفص الكبد هو الذى كان محرما أكله على العبرانيين، وكان يتم حرقه على المذبح فى حالة القربان.

ويمكن توضيح الأفكار المتصلة بشحم الكلى وملحقاته من خلال عادات الشعوب البدائية فى العصور الحديثة. فحين يثأر الاستراليون من عدو لهم

«فإنهم عادةماينزعون شحم كليتيه وقطعة من جلد فخذه». [٥٠] «ويأخذون هذه الأجزاء معهم كغنائم ... ويحرص القاتل حرصا شديدا على شحم الرأس الذى يدهن نفسه به»؛ فهو يعتقد حسب ماقيل لنا أن قوة الضحية تنتقل اليه بذلك». [٥١] وحين تقدم قبائل الباسوتو قربانا لشفاء مريض فإنهم «يسارعون بمجرد موت الذبيحة بانتزاع غشاء أمعائها الذى يعتبرونه أقدس أجزائها ويضعونه حول عنق المريض... ثم يصبون الصفراء على رأس المريض. وبعد القربان يتم ربط كيس المرارة فى شعر من ذبحت الذبيحة من أجله وتصبح دليلا على التطهر». [٥٢]

والأهمية التى تضفيها مختلف الشعوب على هذه الأعضاء الحيوية من الجسم شديدة القدم وتشمل مناطق لاتعرف القربان بالنار. ووجهة النظر التى ينبغى علينا أن ننظر منها الى الإحجام عن أكلها هى أنها أقدس من سائر الأعضاء لأنها أشد حيوية، وبالتالى فهى أكثر قوة وأشد خطرا. وكل اللحم القربانى مشحون بطاقة رهيبة وكل المقدسات خطر على النجس أو على من لم يتخذ استعداداته لها بصورة سليمة؛ لكنها تبلغ من القدسية والرهبة درجة تجعلها لاتؤكل على الإطلاق، بل يتم التعامل معها بطريقة خاصة وتستخدم كرقى سحرية ذات تأثير قوى. [٥٣]

وفى حالة قربان قبائل الباسوتو نجد أن كل ما لايأكله الإنسان يجب تقديمه للإله، ونفس الشئ نجده فى أمثلة أخرى. فيصب العبرانيون الدم على المذبح، أما اليونان فكانوا يستخدمونه فى التطهر ويستخدمه العرب كدواء للجنون. وكان الفرس يردون الرأس ومعها الروح الى هُما، فى حين أن التاورى حسب

قول هيرودوت (ج٤، ص١٠٣) كانوا فى قربانهم الآدمى يدفنون الجثة أو يلقون بها من أعلى الجرف الذى يشرف المعبد عليه أما الرأس فكانوا يثبتونه على عمود فوق بيوتهم كحارس مقدس. وكان الاستخدام السحرى للرأس بعد تجفيفها رائجا تماما عند الساميين أيضا. وقد ورد ذكر هذا النوع من أعمال السحر عند يعقوب الرهاوى،[٥٤] وكانت نساء العرب يلبسن رؤوس الأرانب البرية كتمائم.[٥٥] كما أننا حين نجد عظاما، وعظام الموتى من الرجال خاصة، وقد استخدمت كتعاويذ،[٥٦] فلايسعنا إلا أن نفكر فى عظام القرابين أولا. فكان عرب عصر نيلوس يكسرون العظام ويأكلون النخاع، أما النسيج العظمى الصلب فالأرجح أنه كان صعبا على الأسنان مالم يتم طحنه، لذا فمن المحتمل أنه كان يحفظ ويستخدم كرقية سحرية. والأرجح هو أن العظام المقدسة كانت تدفن بالطبع، وبعد أن عرفت النار ربما كانت تحرق، وهى القاعدة عند الكفيريين.[٥٧] فلما كانت قرابين الكفيريين غير نارية، يتبين أن العظام فى هذه الحالة كانت تحرق بغرض التخلص من الجوهر المقدس وليس لتقديم الطعام للآلهة. ولكن حتى حين كان يتم حرق عظام ذبيحة مقدسة أو جيفتها كلها فإن الجوهر المقدس لايفنى بالضرورة. فكان رماد القربان يستخدم كالدم للتطهر بمختلف أنواعه كما نرى فى حالة البقرة الحمراء عند العبرانيين؛ أما فى الديانات الزراعية فكان الرماد يستخدم فى إخصاب الأرض. أى أن العناصر المقدسة بعد أن أصبحت لاتؤكل كانت لاتزال تستخدم بأشكال متباينة كأداة لنقل الروح الإلهية والجوهر الواهب للحياة أو الجوهر الحارس للأتباع ولبيوتهم وأرضهم وكل مايتعلق بهم.

وكان شحم الذبيحة ودمها في الطقوس النارية اللاحقة هو طعام الآلهة على المذبح. ولكن فيما بين العادة التي يمثلها هذا الرأي والعادة البدائية التي كان الجسم كله يؤكل فيها يتحتم علينا في ضوء ماذكرناه لتونا أن ندخل مرحلة وسطا لايزال من الممكن دراستها في أعراف الشعوب البدائية. فكانت قبائل الدمَرة تعتقد أن شحم بعض الحيوانات "تحتوي على بعض القوى، فكان يتم جمعه بحرص ويحفظ بأوعية من نوع معين. وكان يتم تقديم بعض منه مذابا في الماء للعائدين الى ديارهم بعد غيبة طويلة؛ ... فيستخدمه الزعيم كمرهم يدهن به جسمه".٥٨ كما يستخدم "اللحم المجفف والشحم" كتمائم عند قبائل الناماكوا.٥٩ والتطهر بالدهن عند البيكوانا يعد جزءا من طقس تحول الفتاة الى مرأة، ولدى بلوغ الفتيان طور الرجولة عند الهوتنتوت يتم دهنهم بالشحم والسناج.٦٠ والشحم هو المرهم المعتاد في أنحاء أفريقيا، ومن هذه الأمثلة نرى أن استخدامه لايقتصر على الجانب الصحي، بل إن له مغزى دينيا أيضا. واستخدام مختلف أنواع الشحم كتمائم سحرية أمر شائع في كل أرجاء العالم، ونعرف من الخرافات الاسترالية التي سبق أن أوردناها أن سبب ذلك هو أن الشحم باعتباره مقرا خاصا للروح يعد وعاء للجوهر الحي للكائن الذي أخذ منه. وقد رأينا في حديثنا عن استخدام المرهم في الديانة السامية٦١ أن للمرهم قيمة مماثلة لقيمة الدم ويمكن الاستعاضة عنه به في طقس العهد وكذلك في طقس دهن الحجر المقدس باعتباره عمل ينم عن الطاعة والولاء. وإذا تذكرنا أن أقدم المراهم هي الدهون الحيوانية وأن الزيت النباتي لم يكن معروفا للبدو الساميين،٦٢ نستنتج أن التدهن بالدهن هو دهن الأتباع لأجسادهم بالشحم

القرباني في المقـام الأول، أي بجوهره الحي، وهو ماندرك من خـلاله المغزى من تدهن الملوك واستخدام المراهم عند زيارة قدس الإله.[٦٣]

وكان الساميون الزراعيون يدهنون أنفسهم بزيت الزيتون ويحرقون الشحم الحيواني على المذبح. وكان هذا يتم بدون أدنى تعـديل جوهرى للنوعية القديمة من الحجر المقدس أو قائم المذبح بمجرد صنع فجوة أعلاه لوضع الشحم؛ وهناك مـايبرر الاعـتقـاد بأن مـذابح النار من هذا النوع البـدائي الذى تطور فى بعض الأنواع الفينيقية الى شمـعدان المذبح تعد أقدم من المذبح الذى يتكون من مائدة عريضـة تصلح لوضع المُحرَقـة عليه.[٦٤] ولكن هناك شـواهد حـتى فى العـهـد القديم على أن حرق الـشحـم لم يتحول الى جزء لايتـجزأ من طقس المذبح إلا بصـورة تدريجيـة. فـفى سفـر صـموئـيل الأول، ٢/ ١٥، نجد جـدالا يدور بين الكهنة والشعـب حـول هذا الموضوع. فالأتبـاع يؤمنون بأن الكاهن لايحق له أن يطالب باللحم إلا بـعد حـرق الشحـم؛ إلا أن الكهنة يؤكدون عـلى حقـهم فى نصيب من اللحم النـئ مقدما. ويفـترض فى هذا الجدل أن الكهنة إذا تراجـعوا عن مطالبـتهم الى أن يتـم حرق الشـحم سيكون اللـحم قد تم طهـيه بالفـعل- وبالتالى لم يكن الأتباع سينتظـرون لرؤية حرق الشحم على الأقل. وربما كانت هناك سـوابق تؤيد الكهنة فى مـوقفـهم، لأن التـشريع الـقديم بسـفر الخـروج، ٢٣/ ١٨، لايقـضى إلا بحـرق شـحم القـربان قـبل طلوع النهـار- وكـان آداء القربان نفسه يتم فى المساء.

قد تكون هذه الـتفاصـيل من دواعى الملل، إلا أن الشواهد التـراكمـية التى تشير الى أن حـرق اللحم أو الشحم كان يحتل مكانة ثانويـة فى القربان القديم

وأنه لم يكن جزءا من تقدمة المذبح فى الأصل على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتاريخ الفكر القربانى. فهى تبين استحالة القول بأن القرابين الحيوانية تتكون فى المقام الأول من تقدمة من الطعام للآلهة، وتوضح أن هذا المفهوم لم يغلب على المفهوم الأصلى لاقتسام روح القربان بين البشر وآلهتهم إلا بعد وقت طويل.

ولانفترض إمكانية إعادة بناء التاريخ الكامل لتطور قرابين النار على أساس الشواهد التى عرضت لنا. ولكن يمكن لنا على الأقل أن نرى بصورة عامة كيف طرأت التعديلات الجوهرية على الطقس والفكر القربانى.

لايمكن أصلا أن نعتبر لحم الذبيحة أو روحها هدية أو إتاوة، أى كشئ يخص الأتباع فيتنازلون عنه لموضوع عبادتهم. وقد يكون القربان أقدم من فكرة الملكية الخاصة، ومن المؤكد أن بداياته ترجع الى عصر كان من يملك رأسا من الغنم أو الإبل فيه لايحق له أن يتخلص من روحه وقتما شاء. فلم يكن يمكن ذبح مثل هذا الحيوان إلا بغرض اقتسام روحه بين العشيرة كلها وبين الإله الذى يمت لها بصلة قربى. وقد تبلورت تفاصيل الطقس فى هذه المرحلة على أساس القاعدة التى تقضى بعدم تبديد أى جزء من الروح وأن الجسم كله وهو وعاء الروح ينبغى بالتالى أن يوزع ويستهلك فى الطقس المقدس. لذا كان لابد أن يؤكل كل شئ فيه فى المثال الأول، وأن يؤكل وهو لايزال حيا وطازجا ونيئا. وقد تم تعديل هذه القاعدة تدريجيا، وهو مايرجع من ناحية لصعوبة التمسك فى مواجهة الحضارة المتنامية بقاعدة تقضى بضرورة أكل كل شئ فى الذبيحة حتى العظم والجلد والنفايات، ومن ناحية أخرى لتزايد الإحجام عن المشاركة

فى اقتسام الروح المقدسة. ويرتبط هذا الإحجام هنا أيضا بتنامى التفرقة بين درجات القدسية. فلم يكن كل الناس على درجة واحدة من التدين بما يكفى لكى يشاركوا فى أقدس الأسرار دونما خطر. فما كان آمنا بالنسبة لأحد الزعماء أو الكهنة لم يكن آمنا بالنسبة لعامة الناس. بل كان من الأفضل ألا تؤكل أقدس أجزاء الذبيحة على الإطلاق؛ وكان الدم والشحم دواء أقوى تأثيرا من أن يستوعبه الجسم، فكان يمكن رشهما أو دهن الأتباع بهما، فى حين أن الطعام القربانى كان قاصرا على أجزاء من اللحم لاتتركز فيها الروح المقدسة. وكان من الأفضل والآمن أن يتم إبعاد أقدس الأشياء عن متناول يد الإنسان تماما وصب الدم كله على المذبح وحرق الشحم. كل هذا ينطبق على القرابين العادية التى كان تركيز قدسية الذبيحة فيها فى شحمها ودمها يجعل بقية اللحم أقل قدسية الى أن أصبح شيئا عاديا أو كاد. ولكن فى بعض المناسبات الخاصة التى كان الطقس القديم يطبق فيها تطبيقا صارما والتى كانت الذبيحة فيها تعامل على المذبح كما لو كانت أحد أفراد القبيلة، كان الإحساس بالرعب المقدس من الاقتراب الشديد من أشياء على هذه الدرجة من القدسية يشمل اللحم بكل أجزائه وتطور الى القاعدة التى تقضى بعدم تناول أى جزء من مثل هذه الذبيحة وخاصة فيما يتصل بالقربان الآدمى الحقيقى، بل حرقها كاملة بكل إجلال.

وإذا لجأنا الى تعميم حالة الجزيرة العربية حيث كانت المُحرَقة تقتصر على الأضاحى الآدمية ولم يكن يتم حرق شحم القرابين العادية نجد أن القربان الآدمى هو الذى أدى الى بدء الاستعانة بالنار كوسيلة آمنة للتخلص من جثث أقدس الذبائح. والأرجح أن عادة حرق الشحم فى القرابين العادية نشأت عن

هذه العادة. إلا أن الشواهد غير كافية لتبرير الخروج بإستنتاج إيجابى عن الموضوع، وربما بدأت الاستعانة بالنار عند الساميين الشماليين فى القرابين العادية كوسيلة للتعامل مع الأجزاء التى لاتؤكل من الذبيحة والتى كانت أقدس من أن تترك دون التخلص منها. والطقس العبرانى الخاص بالقرابين العادية حريص على النص على أن مالايؤكل فى اليوم الأول أو الثانى يجب أن يحرق.٦٥ ومن الواضح أن هذا مجرد تخفيف للقاعدة القديمة التى تقضى بضرورة الإسراع بتناول لحم الذبيحة على الفور وهى لاتزال حية ترتجف، والتحول الى القاعدة التى تقضى بعدم تركها تفسد وتتحلل؛ ولما كانت العلاقة الوثيقة بين الفساد والتخمر تظهر جلية فإنها تبدو وكأنها المبدأ الذى كان يتم على أساسه استبعاد كل مختمر عن المذبح. والأرجح أن الاستعانة بالنار فى القربان باعتبارها أكمل وأدق وسيلة لتجنب فساد أى جزء لايؤكل أو يحرم أكله من الذبيحة قد نشأت بصورة طبيعية حيثما عرفت النار ولاحاجة لأسباب أخرى لتفسير الاستعانة بها بهذه الدرجة من الانتشار. أما دفن اللحم القربانى الذى عثرنا على بعض الشواهد عليه فلايبدو أنه لقى إقبالا كبيرا ولم يكن مرضيا من وجهة النظر التى تقتضيها قواعد الطقس العبرانى.٦٦

والاستعانة بالنار بهذا المعنى لاتتضمن أى تعديل جوهرى للمفاهيم المتعلقة بالقربان. وأهم نقاط التطور هى حرق شحم الذبائح العادية بل لحم المُحرَقة كلها بقدس الإله أو على المذبح واعتباره تقدمة للإله.

*

هوامش

1*Supra*, p. 310.

٢حزقيال، ٨/ ١٢.

٣أشعياء، ٦٥/ ٣ ومابعدها؛ ٦٦/٣، ١٧.

٤حزقيال، ٨/ ١٠.

5Porph., *De Abst.* iv. 16 .مقارنة بما ورد في «الفهرست»، ص٣٢٦.

٦ونجد التقرب بالإبل الأسيرة عند أهل قرطاجة أيضا (Diod. xx. 65)، وربما نجد بقايا من ذلك عند العبرانيين في ذبح أجاج أمام الرب في الجلجال (صموئيل الأول، ١٥/ ٣٣).

7Nöldeke's *Tabari*, p. 171 (Procop., Pers. ii. 28; Land, *Anecd.* iii. 247); Isaac of Antioch, i. 220.

٨بالنسبة للعبرانيين انظر أسفار التكوين (٢٢)؛ الملوك الثاني (٢١/ ٦)؛ ميخا (٦/ ٧)؛ وبالنسبة للمؤابيين الملوك الثاني (٣/ ٢٧)؛ وبالنسبة للفينيقيين انظر فيلو ببليوس في *Fr. Hist* Eus., *Pr. Ev.* 156 D); Porph., *ibid.* ii. 27; Diodorus, xx.(*Gr.* iii. 570 14; Plutarch, *De Superst.* 13 وبالنسبة لأهل الشام انظر *Dea Syr.* lviii.; Lampridius, *Vita Heliog.* 8, "Pueri nobiles et decori ... patrimi et matrimi"؛ وبالنسبة لأهل بابل انظر سفر الملوك الثاني (١٧/ ٣١). أما بالنسبة للعرب، فإن قصة نذر عبدالمطلب الشهيرة (ابن هشام، ص٩٧) يمكن قبولها باعتبار أنها تقوم على عادة حقيقية ولو أن هناك بعض الشك في صدقها. ومن الأمثلة الأخرى على النذر بذبح الولد نجده في موطأ مالك، ط تونس، ص١٧٦ (Kremer, *Stud. z. vergl. Culturg.* p. 44).

9Nilus, p. 66 والذبح عنده ليس قربانا رسميا. وتصور الرواية الشراب المقدم على أنه مجرد استهزاء، إلا أن هذا يصعب التوفيق بينه وبين العادة العربية المعروفة؛ انظر الصفحات

الأولى من المحاضرة الثامنة. وهناك محاولة أخرى لدمج ثيودولس في الجماعة العربية يبدو أنها تمت بعد هروبه من الموت بفضل العناية الإلهية؛ فدعي لتناول أشياء نجسة وللهو مع النساء (ص١١٧). وللدمج أهمية خاصة، ولما كان μιαροφαγειν يشير الى تناول اللحم الوثني، ولعله لحم الإبل المحرم على العرب الذين تحولوا عن دينهم، يبرز السؤال عما إذا كان γυνιξι προσπαιζειν لايشير أيضا الى عمل ديني ما وعما إذا كان لمهاوزن (ص٤٠) لم يتسرع بافتراضه أن الطقوس السرية للزُّهرة العربية التي تبرأ منها المتحولون عن دينهم لم تكن إلا طقوسا سرية شفهية. انظر *Kinship*, p. 295.

ويفترض أحد الباحثين أن قربان الأسرى بعد النصر قد يكون أحد أشكال «النسيئة» وتقدمة للشكر تقدم من الغنائم؛ انظر ذبح أجاج. وهو أمر وارد، لأن مختلف الأفكار تجد تجسيدا لها في الطقوس المتشابهة؛ إلا أن حالة ابنة يفثا وشهادة ديودورس الصريحة تتعارض مع هذا الرأي.

١٠ يتضح هذا مما نقرأه عن الاستعدادات التي كانت تجرى للتقرب بثيودولس، ومنها البخور (وكان يصاحب التقدمات المحروقة) وإناء للتقدمة السائلة، ص١١٠؛ وفي ص١١٣ يتضرع ثيودولس قائلا: «لايكونن دمي تقدمة للشياطين ومساعدت الأرواح النجسة بالرائحة لحمى الطيبة». انظر لمهاوزن ص١١٣ حيث يفترض أن القرابين الآدمية كانت تحرق في جزيرة العرب بصورة عامة مستندا الى ماورد لدى ياقوت، ج٤، ص٤٢٥، من أن كل عشيرة من قبيلة ربيعة كانت تقدم أحد أبنائها للإله محرِّق في سلمان (بالعراق، على طريق الحج من الكوفة). ويعرب نولديكه (Nöldeke, in *ZDMG*. xli. 712) عن شكوكه فيما إذا كانت هذه الرواية تشير هاهنا الى القربان الآدمي؛ حيث يورد ياقوت (أي ابن الكلبي) أمثلة على بشر من عشائر مختلفة يطلق عليهم اسم «أبناء محرِّق» وهو ماقد يوحي بأن الأبناء لم يكونوا يذبحون، بل كان يتم ترسيمهم باعتبارهم أبناء الإله. على أية حال كان هذا أحد الطقوس الخاصة بالجزيرة العربية مما يبقى على احتمال أن الترسيم كان بديلا عن القربان. وفي سلمان بالقرب من الحيرة ندخل منطقة القرابين الآدمية للملوك اللخميين. وربما كانت هذه محرقات؛ انظر أسطورة حرق مئة

أسير على يد عمرو بن هند، الكامل، ص٩٧؛ الأغانى، ج١٩، ص١٢٩. لذا يقال إن هذا الملك كان يدعى بالمحرِّق، أو لأنه فى رواية أخرى قام بحرق يمامة (المفضل الضبى، الأمثال، ص٦٨)؛ ولكن كما يشير نولديكه (Ghassan, Fürsten [1887], p. 7) فإن «محرِّق» لم يكن مجرد لقب، وكانت عشيرة لخم تسمى «آل محرِّق» على اسم الإله الذى يفترض أنه كان لنجمة الصبح ثم تحول الى مؤنث كالعزى (Supra, p. 56, note 3). كما كان أمراء الغساسنة ببيت جفنة يدعون «آل محرِّق»، ابن قتيبة، ص٣١٤، ومما يروى فى هذا الصدد أن جدهم كان أول عربى أحرق أعداءه بعد أسرهم. إلا أن هذا كان شكلا من «حيرِم» على مايبدو، ولابد من النظر اليه باعتباره عملا دينيا. لمزيد من الاطلاع على «آل» أحد الآلهة بمعنى أتباعه انظر .*Kinship*, p. 258

١١التكوين، ٢٢/١٣؛ انظر اللاويين، ١٧/١١.

12Porph., *De Abst.* iv. 15.

13Plut., *Is. et Os.* xxxi.) وهذه العلامات كما يشير فيديمان Wiedemann, (*Herodots Zweites Buch*, p. 182) هى العلامة الهيرو غليفية للفظ «سما» (ذبح).

١٤انظر الأمثلة التى وردت فى Porph., *De Abst.* ii. 54 *sqq*، وعند الرومان انظر Ovid, *Fasti*, vi. 162. وقد عرضت لنا طقوس إغريقية كانت الذبيحة فيها تتخفى فى هيئة إنسان؛ وعلى النقيض من ذلك، فإن القرابين الآدمية غالبا ماكانت تتخذ صورة الحيوانات أو يدعَى أنها تمثل الحيوانات؛ ومن الأمثلة مانجده فى ديانة الحيرة فى *Dea Syria*, lviii حيث كان الآباء الذين يتقربون بأبنائهم يقولون أنهم ليسوا أطفالا، بل ثيران.

١٥قام پورفيرى (*ut supra*) بجمع أمثلة على القرابين الآدمية التى ظلت كثرة منها حية فى الامبراطورية الرومانية حتى عصر هادريان. وسنقتصر فيما يلى على الساميين؛ فمما يلاحظ أن الذبائح الآدمية فى العالم القديم عامة كانت تدفن أو تحرق أو يلقى بها فى بحر أو نهر. إلا أن هناك مايدل على أنها كانت فى الأصل قرابين للعشاء الربانى، وبالتالى فقد كان الأتباع يتذوقون

لحمها، ومن أشهر الأمثلة على ذلك القربان الآدمى المقدم لزيوس -الإله الذئب- فى أركاديا حيث تم وضع قطعة من لحمه ضمن قطع اللحم القربانى المأخوذ من ذبائح أخرى تم تقديمها مع القربان الآدمى، ويعتقد أن الرجل الذى تذوقه مسخ الى ذئب (Plato, *Rep.* viii. 15, p. 565 D; Pausanias, viii. 2).

ومن بين القرابين الآدمية لدى الشعوب البدائية ربما كان النوع الذى نجده عند المكسيكيين أشدها وضوحا، حيث تبدو السمة شبه البشرية للذبيحة فى أجلى صورة.

١٦لم يكن أى من الاتجاهين يطبق حرفيا بالطبع؛ ويظل هناك من سمات القرابين الغربية مايكفى ليمكننا من إرجاعها الى مصدر واحد.

١٧طبقا للروايات الإسلامية كان أهل حران فى العصور الوسطى يتقربون بطفل رضيع كل عام ويسلقون لحمه ثم يخبزونه فى فطائر لم يكن يسمح بتناولها إلا لمن ولدوا أحرارا (الفهرست، ص ٣٢٣؛ Chwolsohn, *Excursus on Human Sacrifice*, vol. ii. p. 142). أما فيما يتعلق بالطقوس السرية لأية ديانة محرمة، كوثنية الشام فى العصورالعربية، فهناك شك فى مدى صدق الراوى حين يكون معاديا، حيث أنه قد يعتبر التقرب السرى بحيوان فى هيئة تشبه الإنسان قربانا آدميا حقيقيا. والطفل الرضيع يقابل «الفَرَع» العربى الذى كان يذبح حين يكون لحمه لايزال كالصمغ، ويقابل ذبح العبرانيين للحمَل الرضيع كما ورد بسفر صموئيل الأول، ٧/ ٩.

١٨والسبب فى هذا الظن أن المزاج العربى فى القرابين لم يكن يتطلب وعاء لنقل الدم الى الإله، فى حين أنه كان ضروريا فى حالة ما إذا كان الأتباع يشربونه أو يُرش عليهم. صحيح أن الرواية تتحدث أيضا عن إعداد تقدمة سائلة -ليس من الواضح ما إذا كانت من الماء أو من الخمر- لكن هذا فى الطقوس العربية لم يكن سوى سائل يذاب فيه الدم الذى كان يعتبر أشد فعالية، كما كان يتم مزج الدم بالماء فى القرابين اليونانية المقدمة للأبطال. ونجد الماء كسائل يذاب

فيه الرماد القرباني في طقس البقرة الحمراء عند العبرانيين (العدد، ١٩/ ٩)، ويتم وصفه كسائل يذاب فيه دم التطهر بسفر اللاويين، ١٤/ ٥ ومابعدها. وفي الأساطير الواردة بالحاشية التالية نجد فكرة فحواها أن دم الذبيحة الآدمية إذا لامس الأرض لابد من الثأر لها. ويؤكد كل من أميانوس وبروكوبياس على أن شرب الدم الآدمي من جثة عدو قتل في الحرب مثلا كانت من عادات العرب (انظر .Kinship, p. 284 sqq)؛ وهناك حكاية يستشهد بها المهاوزن (ص١٢٠) من الأغاني (ج١٢، ص١٤٤) عن رجل يعجز عن إنقاذ امرأته من العدو فيقتلها ويدهن نفسه بدمها ويظل يقاتل الى أن يقتل، وهي توضح أهمية الدم البشري عند العرب باعتباره سائلا يقدم في العشاء الرباني.

والدليل على هذه العقيدة العربية نجده لدى .19Hippocrates, ed. Littré, vi. 362 فرايتاج في تعليقاته على «الحماسة» (Freytag, ii. 583) ولدى المهاوزن (ص١٤٢). وهي تتكون من إيحاءات من الشعر والأقوال المأثورة قد يضاف اليها بيت شعر ورد عند المسعودي (ج٣، ص١٩٣)، ومن أسطورة الملكة الزباء (الأغاني، ج١٤، ص٧٤؛ الطبري، ج١، ص٧٦٠؛ الميداني، ج١، ٢٠٥ ومابعدها) حيث يتم قتل أحد الملوك عن طريق شق أوردة ذراعه وتصفية دمه في وعاء لاستخدامه كدواء سحري. ولاينبغي أن تسقط ولو قطرة واحدة منه على الأرض، وإلا وجب الثأر لها. ولايسعني إلا أن أشك في أن الأسطورة تقوم على نمط قديم من القرابين كان يطبق على الأسرى من القادة (انظر حالة أجاج)؛ ويرد وصفها باعتبارها الطريقة المعتادة لقتل الملوك؛ انظر الأغاني، ج١٥، ص٧٥ حيث يلقي عبد يغوث مصرعه بشق أوردته. ونجد إشارة الى ضرورة عدم سقوط ولو قطرة واحدة منه على الأرض في Maclean, *Caffre Laws*, p. 81. وطبقا لمصادر أخرى وردت الإشارة اليها بتاج العروس (١/ ٣، ص١٨١ الطبعة القديمة) كان يكفي للشفاء سحب قطرة دم واحدة من إصبع أحد النبلاء وشربها بعد إذابتها بالماء.

٢٠تم تناول هذا الموضوع باستفاضة عند الأستاذ فريزر (J. G. Frazer in *Journ.*

(*Anthrop. Inst.* xv. 64 *sqq.*). وأعتقد أن فريزر يبالغ بافتراضه أن مجرد الخوف من الأرواح كان هو الذى يحكم كل هذه المناسك. فكثيرا مانصادف رغبة فى استمرار الأخوّة مع الميت بشرط ألا يترتب على هذه الأخوة أى خطر. والقدسية بلغة الفيزياء تعد طاقة «قطبية»، فهى تجذب وتطرد فى آن معا.

21*Supra*, p. 225 *sqq.*

22Porph., *De Abst.* ii. 56.كانت الفتيات الصغيرات فى الجزيرة العربية القديمة توأدن أحياء بيد آبائهن قربانا للإلهات على مايبدو؛ انظر *Kinship*, p. 281. وربما كان هناك نمط مماثل من القرابين يكمن وراء أسطورة قبور العاشقين اللذين دفنا أحياء بيد سميراميس (Syncellus, i. 119)، فمع أن هذين العاشقين من الآلهة فإن كل الأساطير عن موت الآلهة تبدو وكأنها مستقاة من قرابين الذبائح شبه الآدمية.

٢٣التثنية، ٢١/ ٢١؛ انظر صموئيل الأول، ٣١/ ١٠ . وإعدام المذنبين عادة مايتخذ أشكالا قربانية، فحياة ابن القبيلة مقدسة حتى وإن كان مذنبا، ولايجب قتله بطريقة عادية. ويمتد هذا المبدأ فى النهاية ليشمل كل أشكال الإعدام الدينى التى كانت الضحية فيها كما يقول العبرانيون والمؤابيون موجهة باعتبارها «حيرِم» للإله (Stele of Mesha, i. 17). وكانت الذبائح فى أحد القرابين الغريبة بالحيرة (*Dea Syr.* xlix) تعلق حية فى فروع الأشجار، ثم تضرم النار فى الأشجار. وربما كانت النار إضافة لاحقة وربما كان الطقس فى الأصل يشمل التعليق فقط. أما حكاية الذبيحة الآدمية التى علقها الامبراطور جوليان بمعبد كاريا (Theod., *H. E.* iii. 21) والحكايات المماثلة فى قصص جوليان السريانية (ed. Hoffm. p. 247) فهى حكايات مشكوك فى صحتها ولو أنها ربما كانت تعكس بعض الخرافات الشعبية المهجورة.

24*Dea Syria*. lviii.

٢٥التثنية، ٢١/ ٤.

٢٦إرمياء، ٧/ ٣١؛ ١٩/ ٥؛ ٣٢/ ٣٥؛ حزقيال، ٢٣/ ٣٩؛ ميخا، ٦/ ٧. ولفظ «مولوخ» أو

«مولبخ» ليسَ إلا «مـيلخ» (بمعنى مَلِك»). انظر .Höffmann in Stade's *Zeitschr*
.iii (1883), p. 124

٢٧لمعـــرفـــة المزيد عن وادى هِنُّوم انـظر ,"*Enc. Brit.*, arts: "Jerusalem
."Temple"

٢٨تم حرق جثمان شاول (صموئيل الأول، ٣١/ ١٢) ربما خوفـا من أن ينبش الفلسطينيون قبره، أو ربما لغرض دينى، فقد تم دفن عظامه تحت الشجـرة المقدسة بجابش. وفى سفر عاموس (٦/ ١٠) كان يـتم حرق ضـحايا الوباء، وهو مـايمكن إدراكه بالمقـارنة بما ورد بسفـرى اللاويين (٢١/ ٩) وعـامـوس (٢/ ١)، وإذا تـذكـرنا أن الوباء كـان يعـد دليـلا على الغـضب الإلهى (صموئيل الثانى ٢٤)، فربما كان يُنظر الى ضحاياه على أنهم من الحرمات.

٢٩وينطبق ذلك على قـرطاجة أيضـا؛ ;*Tissot, La Prov. d'Afrique*, i. 612
Justin, xix. 1. إلا أن الموتى كانوا يدفنون فى حضرموت فى القرن الثانى قبل الميلاد؛ انظر
.Berger in *Revue Archéol*, Juillet -Décembre, 1889, p. 375

٣٠لمعرفة المزيد عن حـرق هرقل الصورى انظر *Clem. Recog*. x. 24 حيث نـقرأ أن مقـام الإله كان يـبدو واضـحا "apud Tyrum, ubi igni crematus est". ومن الافـتراضـات المقـبولة عـامـة أن خلطا قد حـدث بين أسطورة تضـحـية ملكارث بـنفسـه عند هيرودوت (ج٧، ص١٦٧) وبين قصة موت هاميلكار.

31 O. Müller, "Sandon und Sardanapal," in *Rhein. Mus*., Ser. i. Bd. iii.

32*Fr. Hist. Gr*. i. 197; cf. Justin, xviii. 6.وللاطلاع على التطابق بين ديدو وتانيث انظر Hoffmann, *Phoen. Inschr*. p. 32 *sq*.

33Tissot, i. 653.

كما يصف سـيليوس (Silius Ital., i. 81 *sqq*.,) معـبد ديدو بانه كان مـحاطا بايكة

كثيفة وغموض رهيب.

٣٤اسم «سيخار باس» (تسيخار بعَل فى العبرية، أى ذِكر بعَل) لم يكن لقبا إلهيا، بل نفهمه من سفر الخروج، ٢٠/ ٢٤. ولفظ «تسيخار» هو الصيغة الفينيقية للفظ «زيخر» العبرى.

35Diod. xx. 14.

36*Dea Syria*, xlix.

36Ed. Mehren, p. 40.

٣٧حزقيال، ١٦/ ٢٠؛ ٢٣/ ٣٩؛ التكوين، ٢٢/ ١٠. ومن المعروف حاليا أن النقوش التى أوردها جيزينيوس (Gesenius, *Mon. Phoen.* p. 448 *sq*) والتى يتم الاستشهاد بها غالبا فى هذا المقام لاصلة لها بالقربان الآدمى.

٣٨أسطورة سميراميس بالحيرة وعسقلان؛ أسطورة موت عشتارت بعفوتة (Meliton) والتى ترتبط بسقوط النجم فى الماء فى العيد السنوى، وفى أسطورة أخرى أيضا تلقى أفروديت بنفسها من قنة الجبل بعد موت أدونيس (Ptol., *Nov. Hist.* vii. p. 198, West).

٣٩الملوك الثانى، ٣/ ٢٧.

40Ovid, *Metaph*. x. 2241 cf. Movers, i. 408 *sq*.

٤١ص٢٠٠ من طبعة بون.

٤٢الأغانى، ج١٩، ص١٢٩؛ ابن هشام ص٢٤ (الطبرى، ج١، ص٩٢٥؛ سورة البروج، آية ٤ ومابعدها).

٤٣يبدو أن «تفّت» اسم آرامى لمحرقة ما أو لسياج كان يوضع حول النار لتستند اليه الضحية، ونجدها فى القربان الحرانى وبشكل معدل فى قرطاجة. ولانتصور زحل النحاسى كتمثال جميل، بل كتطور لكلاب محرقة بدائية. وأتصوره من جانبى كعمود أو مخروط برأس وأذرع بدائية الشكل، أو شئ يشبه الرمز الإلهى الذى نراه مصورا على النقوش القرطاجية. والاسم الحالى للأحجار التى يوضع عليها القدر وبالتالى لأى حامل أو مرجل يقام على النار هو «أثفية»

فى العربية، و «تفايا» فى السريانية، وقد يكون اللفظ «تفات» قريبا منه طبقا للتشابهات المعروفة. واللفظ العبرى المقابل هو «إشفات» ومعناه «حمأة» أو «كومة الروث»، إلا أن الأرجح أنه كان يطلق على المَحرقة لأن الفعل الاشتقاقى «شفَت» معناه «أن يضع قدرا». والمحرقة التى تقام فى يوم فى الحياة البدوية هى كومة الرماد فى اليوم التالى. وحين ظهر لفظ «تَفَت» فى العبرية لأول مرة كان التأثير الأجنبى الغالب على دين يهوذا هو تأثير دمشق (الملوك الثانى، ١٦)، ومن ثم ليس هناك مايمنع من افتراض أن «تَفَت» لفظ آرامى. وإذا نطقت «توفت» لكان نطقا مشكوكا فيه، لأن (LXX) له $\tau\alpha\phi\varepsilon\theta$، ويبدو أن الماسورا أضفوا على هذا الشئ البغيض علامات المد.

٤٤ التكوين، ٦/ ٢٠؛ ٢٢/ ٩. وينص الخروج (٢٠/ ٢٤) على ذبح المُحرَّقة على المذبح، لكنه لاينص صراحة على حرقه عليه.

٤٥ القضاة، ٦/ ٢٠؛ ١٣/ ١٩؛ ويقدم القضاة (٦/ ٢٦) الطقس الحديث فى قصة تقدمة جدعون.

٤٦ انظر الملحوظة الإضافية (ك). وقد نضيف من جانبنا أن مذبح إيليّا فى الملوك الأول (١٨) لايبدو كبناء مرتفع، بل مجرد دائرة يحدها اثنا عشر حجرا وقناة.

٤٧ يقدم الدم عند قبائل الهوتنتوت للرجال لا للنساء؛ إذ كان يتم استبعاد النساء عند البدائيين كثير من الامتيازات الدينية. كما كان لحم تقدمة الخطيئة العبرانية لايأكله إلا الذكور ﴿اللاويين، ٦/ ٢٢ (٢٩)﴾، والرأس والقلب والصدر عند الكفيريين كانت من نصيب الرجال (Lichtenstein, p. 451).

48Herod. ii. 39. والامتناع عن أكل الرأس مسألة واسعة الانتشار، كما كان الحال فى بالماريا مثلا حتى أواخر القرن الخامس عشر (Usener, *religionsgesch.* *Untersuchungen*, ii. 84). وكان بعض العرب يمتنعون عن أكل القلب (Wustenfeld, *Reg*. p. 407.)

٤٩ يدل اللفظ العربى «خِلب» («حيلب» فى العبرية، و «حِلبا» فى السريانية) على الغشاء

المبطن للأمعاء أو الحجاب الحاجز، لكنه يشمل الشحم الشحم أو الدهن الموجود فيه؛ انظر سفر اللاويين، ٣/ ٣. ويتحدث أحد العرب عن امرأة استحوذت على عواطفه بقوله: «استولت على قلبي ومزقت أحشائى» (Lane, p. 782). وفى المزامير (١٦/ ١٠) نجد أن العبارة لاتعنى «هم أغلقوا قلوبهم السمينة»، بل «أغلقوا أحشاءهم»، وبالتالى فهم لايشعرون بالشفقة. ومن هذه التركية من الأعضاء الشحمية كان العرب يتقون شحم الكلى بصورة خاصة باعتباره مركزا خاصا للروح. فيقول أحدهم: «وجدته بشحم كليته» بمعنى «وجدته سالما وحيا» (Lane, p. 1513): «حين يقوم (Burckhardt, *Ar. Prov.* No. 301). وفى مصر يقول بوركهارت شخص بذبح خروف يسرع أحد الحاضرين بنزع كليتيه أو الشحم الذى يغلفهما باعتباره حقا على من ذبح الخروف». ونرى من جانبنا أن هذا من بقايا العرف القربانى القديم؛ فما كان يعطى للإله أصبح يوزع صدقة. للاطلاع على أفكار الإغريق عن شحم الكلى انظر ملحوظات بلات عن الإلياذة (Platt, p. 204, in *Journ. Phil.* xix (1890) 46).

٥٠يعتبر الفخذ مقرا للروح وخاصة قوة التناسل وهو مايبدو واضحا تماما فى لغة الساميين (*Kinship*, p. 34). وهذا يفسر قدسية أعصاب الفخذ (عرق النسا) عند العبرانيين (التكوين، ٣٢/ ٣٣) ومايشبهه من خرافات عند سائر الأمم. وهذا أيضا هو السبب فى أن «عظام الفخذ السمين» كانت من نصيب المذبح عند الإغريق. ويقدم المعجم العربى شرحا للعرَج الناتج عن إصابة عظم الفخذ بلفظ «حارقة»؛ فلايستطيع المرء أن يمشى إلا على أطراف أصابعه.

51Brough Smyth, ii. 289, i. 102; cf. Lumholtz, *Among Cannibals* (Lond, 1889), p. 272.

52Casalis, p. 250.

٥٣يمكن توضيح ذلك بحالة دم الذبائح القربانية. فكان دم الثور عند الإغريق يعد سما؛ إلا أن هذه العقيدة ليس لها أساس فسيولوجى؛ فالخطر يكمن فى طبيعته الغيبية. لكنه كان يستخدم كدواء بتوجيهات إلهية؛ Aelian, *N. A.* xi. 35. للاطلاع على الدم باعتباره دواء انظر أيضا

.Pliny, *H.N.* xxvii. 43, xxvi. 8; Adams's *Paulus Aegineta*, iii. 25 *sq*

54Qu. 43;) للاطلاع على المزيد من الأمثلة انظر ملحوظات كايسر Kayser, p. 112(
وفى بحث لجان (Jahn, *Ber. d. sächs-Ges. d. Wiss.* 1854, p. 48). وللاطلاع على الرأس الآدمية السحرية التى نقرأ عنها كثيرا فى الأنماط المتأخرة من الوثنية السامية انظر Chwolsohn, ii. 150 *sqq.*, and the *Acts* of the Leyden Congress, ii. 365 *sq* .

55*Diw. Hudh.* clxxx. 9; *ZDMG.* xxxix. 329.

٥٦الأمثلة بالملحوظة الإضافية (ب). وكان روث الماشية نفسه من الرقى السحرية فى الشام وله أمثلة عديدة لا فى أفريقيا وحدها، بل عند الآريين بالهند.

57Maclean, p. 81.

58Anderson, *Lake Ngami*, p. 223.

59*Ibid.* p. 330. واللحم المجفف يذكرنا بالعادة العربية حيث يتم تجفيف شرائح اللحم القربانى فى أيام منى (Wellh. p. 79).

60*Ibid.* p. 465; Kolben, i. 121.

61*Supra*, p. 233.

62Fränkel, *Fremwörter*, p. 147.

٦٣يرجع استخدام الساحرات للمراهم حين يرغبن فى تحويل أنفسهن الى أشكال حيوانية الى نفس هذه النوعية من الخرافات والى أشد أشكال الخرافات بدائية وهى التى تتعلق بقرابة البشر للحيوانات.

٦٤انظر الملحوظة الإضافية (ك).

٦٥اللاويين، ٧/ ١٥ ومابعدها.

٦٦انظر الملحوظة الإضافية (ل).

*

المحاضرة الحادية عشر

التقدمات القربانية وقرابين التكفير

المفاهيم التى تشملها قرابين التكفير

كانت النار فى القرابين السامية اللاحقة تستخدم لغرضين كل منهما مستقل تماما عن الآخر. فاستخدامها العادى على المذبح حيث كانت تساعد على التصعيد وبالتالى على نقل تقدمات من اللحم طعاما لآلهة ذات طبيعة إثيرية. إلا أن اللحم القربانى فى بعض القرابين العبرانية يحرق بلاخيمة ولايعتبر طعاما للآلهة. وأجزاء الذبيحة التى تحرق فى أرقى أنواع قرابين التكفير خارج الخيمة هى نفس الأجزاء التى كان يأكلها الكهنة باعتبارهم ممثلين للأتباع فى أدنى أنماط تقدمة الخطيئة أو التى يأكلها الأتباع أنفسهم فى القرابين العادية. لذا فالنار هنا تلعب نفس الدور المفترض لها بمقتضى القاعدة التى تقضى بأنه إذا لم يؤكل القربان العادى فى غضون يوم أو يومين لابد من حرق ماتبقى منه. وكل اللحم القربانى مقدس ولابد من التعامل معه وفقا لقواعد دينية محددة، منها ضرورة ألا تترك حتى تفسد. واللحم القربانى العادى إما يؤكل أو يحرق، أما تقدمات الخطيئة فهى أقدس من أن يأكلها إلا الكهنة، وهى فى بعض الحالات أقدس من يأكلها حتى الكهنة، وبالتالى يجب حرقها لا كوسيلة لتوصيلها للإله، بل

كطريقة للتخلص منها.

ومن الافتراضات الشائعة أن أول استخدام للنار كان على المذبح وأن الحرق خارج الخيمة كان بدعة لاحقة تعبر عن فكرة فحواها أن الإله فى حالة تقدمة الخطيئة لايريد تقدمة مادية، بل يريد موت الآثم. وطقس تقدمة الخطيئة العبرانية يناسب مثل هذا التفسير تماما، إلا أن أصله لايمكن تفسيره فى ضوء رأى كهذا. فإذا كانت تقدمة الخطيئة لاتزيد عن آداء رمزى لتنفيذ حكم بالإعدام فلماذا يعتبر لحم الذبيحة على أعلى درجات القدسية؟ وما الداعى للدم والشحم المقدم على المذبح؟ ولكن لاداعى لفرض مثل هذه الاعتراضات الثانوية على الرأى الشائع الذى تدحضه سلسلة من الحقائق التى ظهرت لنا فى المحاضرة السابقة. فهناك كثرة من الشواهد التى تدل على أن النار كانت تسلط على القرابين أو على أجزاء منها كبديل عن التهام الأتباع لها قبل أن يتحول المذبح الى موقد وقبل أن يعتقد أن مايحرق ينتقل الى الإله فى صورة طعام إثيرى. وتمثل قرابين التكفير العبرانية التى كانت تحرق خارج الخيمة نمطا من الطقس أقدم من المُحرَقة على المذبح، ومايحتاج الى تفسير هو أصل الأخير.

كانت كل القرابين فى الأصل يلتهمها الأتباع. وشيئا فشيئا توقف التهام بعض أجزاء القرابين العادية وكل لحم القرابين غير العادية. وما كان يلتهم كان يحرق، وبمرور الزمن أصبح يحرق على المذبح ويعتبر منحة للإله. وطرأ نفس هذا التغيير على الدم القربانى، عدا أن النار لم يكن لها استخدام فيه. وكان الدم فى أقدم القرابين يشربه الأتباع، وبعد أن توقف شربه أصبح يصب كله على المذبح. والهدف كما هو واضح هو نقل كل جزء لايلتهمه التابع من القربان الى

الإله مباشرة؛ ولكن كيف نشأ هذا الهدف؟

قد يقول البعض إنى أضيف صعوبة لأمر لايحتاج لتفسير. أليس من الواضح أن القربان شئ مقدس وأن المقدسات تنتمى الى الإله وأن المذبح هو المكان المناسب لها؟ لاشك أن هذا يبدو واضحا، إلا أن الأشياء التى تبدو واضحة هى التى تحتاج الى درس دقيق. وقد نقول إن المقدسات تنتمى الى الإله، لكننا رأينا من قبل أن هذه ليست فكرة القدسية بصورتها البدائية. فالشئ المقدس محرم، أى أن اتصال الإنسان به واستخدامه يخضعان لبعض القيود، إلا أن هذه الفكرة لاتستند فى المجتمع القديم الى الاعتقاد بأنه ملك للآلهة. وقد تقول أيضا إن القربان شئ مقدس، ولكن ماذا تعنى بهذا؟ إذا كان قصدك أن الذبيحة أصبحت مقدسة باختيارها للذبح والتقديم على المذبح فأنت لم تفهم طبيعة الطقوس الشديدة القدم فهما صحيحا. فالذبيحة فيها كانت مقدسة بالطبع لا لوجهتها القربانية، بل لأنها كانت حيوانا من فصيلة مقدسة. وطالما أن القدسية الطبيعية لبعض فصائل الحيوان كانت عنصرا حيا فى الدين الشعبى فليس من الواضح ما إذا كانت المقدسات تنتمى الى الإله وينبغى أن يكون مصيرها النهائى للمذبح.

كان المفهوم الخاص بالفصائل المقدسة والأفكار القديمة عن المحرمات قد نسيت فى الوثنية اللاحقة ولم تعد العبادات القائمة عليها مفهومة. ومن ناحية أخرى كانت الفكرة الحديثة نسبيا عن الملكية قد تبلورت وبدأ تلعب دورا رئيسا فى كل من الدين والحياة الاجتماعية. فلم تعد الذبيحة شيئا مقدسا بطبيعتها وليس للإنسان إلا حقوق محدودة عليها وينبغى عليه أن يعاملها

كصديق مفيد لا ككائن مستعبد، لكنها خرجت من الملكية المطلقة للتابع والتى كان يحق له بمقتضاها أن يتخلص منها وقتما شاء. وكانت الذبيحة قبل تقديمها شيئا عاديا، ولم تكن تتحول الى القدسية إلا باختيارها للمذبح كقربان. من ثم فإذا كان مالك الخروف أو الثور يفقد الحق فى أكل لحمه أو بيعه بمجرد تقديمه على المذبح فلايمكن البحث عن تفسير لذلك إلا بافتراض أنه كان يتنازل عن حقه فى ملكيته لطرف آخر، أى للإله. كانت القدسية تفسر بمعنى هدية من ممتلكات المرء تقدم للإله، وكل ما كان يتم إخراجه بمقتضى القدسية من الاستعمال العام كان ينظر اليه على أن مالكه قد تغير. فدم القرابين العادية وشحمها أو كل لحمها فى حالة المُحرَقة كان يتم إخراجه من نطاق الاستخدام البشرى؛ لذا كان يعتقد أنه أصبح ملكا للإله وكان يحفظ له. من ثم فلابد أن حرق اللحم والشحم كان يعتبر وسيلة لتوصيلهما للإله؛ وبمجرد التوصل الى هذا الاستنتاج انفتح الطريق لإدخال العبادة الحديثة التى كان الحرق يتم فيها على المذبح. وكان تحول المذبح الى موقد يلتهم عليه لحم القربان علامة على الاستقرار النهائى لنظرة جديدة للقدسية تقوم على عقيدة الملكية التى لم تعد حرمة المقدسات فيها تستند الى نوعها الفطرى الخارق للمألوف، بل الى ملاءمتها لاستخدام الآلهة وخدمتها. ولاغرابة فى انتشار هذه النظرة، ففى كل مجال فى المجتمع القديم نجد أنه بمجرد رسوخ مفهوم الملكية ونقل الملكية من شخص لآخر بدأت فى ابتلاع كل الصيغ السابقة للعلاقات بين الأشخاص والأشياء. إلا أن توفيق المؤسسات القديمة مع المفاهيم الجديدة نادرا مايمكن

تحقيقه دون ترك التناقضات الداخلية بين القديم والجديد وهو مايؤدى فى النهاية الى التحلل التام للنسق المتنافر.

فى حالة القرابين العادية كانت النظرية التى ترى أن المقدسات ملك للإله وأن قدسية الأشياء العادية تشير ضمنا الى تقديمها منحة من الإنسان لإلهه تطبق دون صعوبة تذكر. فكان من المفهوم أن الذبيحة كلها على المذبح مهداة للإله وقد قبلها، إلا أن الجزء الأكبر من لحمها يرد للعابد ليتم التهامها قربانيا باعتبارها شيئا مقدسا على مائدة الإله. وكان هذا التفسير يتفق تماما مع مفهوم الإله بوصفه ملكا أو سيدا مطاعا هيكله هو البلاط الذى يجلس فيه ويتلقى فروض الولاء من رعاياه وتابعيه ويرفه عنهم بكرم ضيافة ملكى. لكنه لايقدم تبريرا لأشد سمات القربان تميزا، ألا وهى رش الدم على المذبح وحرق الشحم على الموقد المقدس. فهما طبقا لهذا التفسير غذاء الإله؛ ومن ثم كان الإله يعتمد على الإنسان فى غذائه اليومى مع أن كل الطيبات التى يتمتع بها الإنسان كان يعزوها لفضل الإله. وهذه هى نقطة الضعف فى الرأى الشائع عن القربان والذى أثار سخط واضع المزمور الأول وأمد الكتّاب الساخرين اللاحقين من أمثال لوسيان بمادة للسخرية. وقد فسرت هذه المعضلة بتفسير روحانى يرى فى هدية المذبح مجرد رمز وأن القيمة الحقيقية للتقدمة تكمن فى الولاء الراسخ فى قلب العابد والذى يعبر عنه بالتقدمة التقليدية. إلا أن دين العامة لم يتخذ موقفا على هذه الدرجة من الدقة، وكانت الفكرة السائدة فى الطقس لدى أغلب الأتباع حتى فى إسرائيل قبل السبى أن التقدمة العينية كانت تمثل إشباعا ماديا للإله وأن التقدمات الوفيرة كانت وسيلة فعالة لإرضائه. وطالما أن القربان

كان قداسـا اجتماعيـا تؤديه الجماعة فقـد وجد هذا المفهوم مايقـابله فى مفاهيم الأخوّة الدينية التى تعرضنا لها فى المحاضرة السابعة.[1] أما فى القربان الشخصى فلم يكن هناك مـايرفع التعـامل الى مـستـوى صـفـقة مـجـردة لامكان فـيهـا للاعتـبارات الأخـلاقيـة، إلا أن التفـاهم بين العابد وإلهـه ظل قائمـا من خلال طقـوس من نوع مادى خـالص. وكانت هذا النظرة السطحـية للدين تجـدى فى عصور الرخاء، إلا أنها لم تكن تصمـد للجدل الجاد حيث تبين أن التدين يجب أن يحسب حساب سخط الآلهة. وفى مثل هذه الظروف اضطر البشر لاستنتاج عدم جدوى السعى لتهدئة غضب الإله بإهدائه أشـياء متوفرة أصلا لدى الآلهة باعتبارهم سادة الأرض. فلم يكن يهـوة وحده هو الذى يقول: ﴿لن آخذ عجلا من بيتك ولا أغنام من حـقولك؛ فكل حيوان بالغاب ملكـى والماشية على ألف تل﴾. وكانت البعول أيضا سادة للطبيعة، وحتى من وجهة النظر الوثنية كان من السخف افـتراض أنهم يعتمـدون على إتاوات أتباعهم. موجـز القول إن نظرية إهداء القربان لم تكن كافـية لتفسير القاعـدة التى تقضى بأن القربان هو الشكل الوحيـد الفعال من بين كل العـبادات حتى فى الديانات التى لم تدرك مـاأدركه أنبيـاء بنى إسرائيل من أن مـايريده الرب الحق من عباده ليس تـقدمة عـينية، بل "نشر العدل وحب الرحمة وأن تسير مع إلهك فى تواضع".

وإذا كانت نظرية القربان بوصفـه عطية أو إتاوة تؤخذ من ممتلكات الإنسان وتقدم للإله غير كافية حتى بالنسبة للتقدمات العادية، فقد كانت أيضا غير كافية لكى تطبق على المُحرَقة وبصورة خاصة على القربان الآدمى. فمن الافتراضات الشائعة أن المُحرَقة كانت أشد فعالية من القرابين العادية لأن العطية المقدمة للإله

فيها كانت أكبر. ولكن حتى فى القرابين العادية كانت الذبيحة كلها توهب للإله؛ وفى المُحرَقة وحدها كان الإله يحتفظ بكل شئ لنفسه، فى حين أنه فى القرابين العادية كان يدعو العابد للعشاء معه. ولايبدو أن هناك سببا فى عقيدة الإتاوة القربانية لأن يكون هذا الفارق فى صالح المُحرَقة. وفى حالة القرابين الآدمية أدت نظرية العطية الى نتائج سخيفة بل مقززة أيضا -سخيفة لأنها تذهب الى أنه بما أن الوليد البكر أعز على المرء من كل مايملك فإن حياة هذا الوليد هى أغلى هدية يمكن للمرء أن يهبها لإلهه، وهو أمر غير مقبول؛ ومقززة حيث تفترض أن قربان الأطفال باعتبارها تقدمات نارية كانت هدية غذائية لإله يحب لحم البشر.[٢] مثل هذه النظرة البغيضة لطبيعة الآلهة لايمكن القول بأنها تتفق والطابع العام للديانات السامية القديمة والذى ينبغى الحكم عليه من خلال الأنماط العادية للعبادات لا من خلال الطقوس الاستثنائية. وإذا كان التصور المعتاد للآلهة هو أنها وحوش آكلة للحم البشر فإن الطابع العام للطقس تغلب عليه الكآبة والرعب، فى حين أنها كانت تتسم فى حقيقتها بالمرح والثقة. ونستنتج من ذلك أن الملك آكل للحم الأطفال لديانة مُلُخ اللاحقة يدين بصفاته الوحشية لا للمبادئ الجوهرية للديانة السامية، بل للمنطق الزائف الذى يمط نظرية العطية القربانية لتشمل طقوسا لاتصلح لها. وهذا الاستنتاج يجد مايبرره حين نجد أن القرابين الآدمية على الرغم من أنها كانت معروفة فى العصور الأقدم إلا أن الطقس القديم كان يقضى بحرقها خارج الخيمة -وهو دليل واضح على أن لحمها لم يكن يعتبر تقدمة غذائية للإله.[٣]

إذن فدخول مفاهيم الملكية فى العلاقات بين البشر وآلهتهم يبدو وكأنه أحد

الانحرافات المصيرية فى تطور الدين القديم. ففى بداية الفكر الإنسانى، كان هناك لبس بين ماهو طبيعى وماهو خارق للطبيعة، بين ماهو مادى وماهو روحانى، وأدى هذا اللبس الى نشأة فكرة القدسية القديمة التى أوحت بالفكرة التى ترى أن التأثيرات الخارقة للطبيعة سرت كالعدوى من بعض الماديات. وكان تجاوز هذا المفهوم البدائى ضرورى بالنسبة للتقدم الإنسانى، وليس أمامنا لأول وهلة إلا أن نرى خيرا فى دخول المفهوم الذى يرى أن المقدسات محرمة على الإنسان لأنها مخصصة للآلهة وأن الخطر الماثل فى هتك حرمتها لايرجع الى أى تأثير خارق للطبيعة مصدره الشئ المقدس مباشرة، بل الى غضب إله لايسمح بالمساس بممتلكاته. وكان هذا التعديل مفيدا بلاشك، لأن الخوف الغامض من المجهول الخارق للمألوف، وهو خوف كان من القوة فى المجتمع البدائى بحيث كان يصيب التقدم من أى نوع بالشلل ويجرف الإنسان بعيدا عن هدفه المشروع لإخضاع الطبيعة لمنفعته، تلقى ضربة مصيرية بمجرد أن بدأ إرجاع كل الخوارق لإرادة آلهة وقوى معروفة يخضع حوارها مع الإنسان لقوانين ثابتة. لكن هذه القوانين كان يعتقد أنها تقوم فى معظمها على مبدأ الملكية؛ لأن فكرة الملكية تضفى الطابع المادى على كل ماتلمسه، وكان دخولها الى الدين سببا فى استحالة سموها لمرتبة المفاهيم الروحانية عن الإله وعلاقته بالإنسان على أساس الدين التقليدى. ومن ناحية أخرى، كانت الفكرة الأقدم عن التوحد بين الإله وأتباعه، والتى كانت تتراجع شيئا فشيئا فى ظل نظرية العطية القربانية، تشتمل على عنصر للحقيقة الثابتة مغلف فى تجسيد شديد البدائية، وبالتالى فإن كل جهود الوثنية القديمة لإيجاد وسيلة أفضل للحوار مع القوى

الإلهية كانت ترتبط بها وتستحوذ على أنماط القربان وسماته التى تتضمن ماهو أكثر من مجرد تقديم إتاوة عينية للإله. ولما كانت الحاجة الى ماهو أكثر من عطايا المذبح العادية التى يتم تقديمها غير ماثلة فى أذهان البشر، بل فرضت نفسها عليهم فى صورة أزمات خطيرة وخاصة فى أوقات الخطر حين كان الإله يغضب على شعبه أو حين كان لابد من التأكد من أنه ليس غاضبا، بدأ الاعتقاد بأن كل العبادات التى تذهب الى ماهو أبعد من تقديم عطايا أو آداء إتاوة لها طابع تكفيرى خاص، أى موجهة لا لمجرد الحفاظ على قدر معقول من التفاهم مع الإله بل لتجديد هذا القدر إذا ضعف.

وحين تؤخذ هذه الفكرة عن التكفير بهذا الشكل الشديد العمومية لايكون هناك خط واضح يميز قرابين التكفير عن القرابين العادية؛ فالوسيلة المتبعة فى الحياة اليومية لرفع معنويات إنسان تكفى لإعادته لمعنوياته المرتفعة إذا استخدمت بصورة مثابرة. وفى ضوء هذا التشبيه فإن مجرد العطية المقدمة فى لحظة مناسبة أو ذات أهمية أعلى من اللحظات العادية كان يعتقد أنها كافية لتهدئة غضب الإله؛ وكان يعتقد أن كل القرابين لها أثر تكفيرى عام، وكانت قيمة قرابين التكفير الخاصة تقدر على أساس أنها تكلف العابد أكثر من تكاليف التقدمة اليومية. وقد رأينا أن هذه النظرة كانت تنطبق حتى على القرابين الآدمية فى بعض الحالات؛ وكانت الفكرة القائلة بأن كل اعتداء على الإله يمكن تقديره بثمن ودفع تعويض معين عنه تتفق ومبادئ التشريع القديم الذى يتعامل مع الاعتداء على الأفراد على أساس مبدأ الرد بالمثل، لكنه يعترف بالقاعدة التى تقضى بأن الطرف المتضرر قد يتنازل عن حقه فى الرد بالمثل نظير تعويض يتلقاه

من المعتدى. إلا انه ليس من مبادئ التشـريع القديم إجبار الطرف المتضرر على قبول تعـويض مادى عما أصابه من ضـرر؛ وبالتالى ليس هناك نسق دينى يمكن اعتباره كاملا دون أن يكون له وسيلة أكثر فـعالية لتهدئة سخط الإله من التقدمة أو التعويض المادى. والحقيقة أن كل الأديان القديمة كانت لها احتفالات قربانية من هذا النوع الأشد فعـالية، وفكرة استرضاء الإله بتـقدمة إما لاوجود لهـا فيه على الإطلاق أو أنهـا لم تغلـب على مـغزى الطـقس؛ وهذه هى القـرابين التى ينطبق عليها الاسم المميز «قرابين التكفير».

من المفترض فى بعض الحالات أن قرابين التكفير الخاصة لم يكن لها وجود فى الديانات الســامية القـديمة وأنها ظهـرت لأول مرة حين بدأت نظرية الـعطية القـربانية فى الزوال. إلا أن هذا الافـتراض غـير مـعقـول فى حد ذاته ولايتـفق والشواهد التـاريخية. فـمن غير المعـقول أن تكون العطية أقـدم وسيلة معـروفة لاسترضاء إله غاضب، فالتكفير بالغرامة فى الحياة اليومية ظهر فى حقبة متأخرة نسبيـا ولـم يحدث أن نسخ القانون العام نسخـا تاما؛ ومن المؤكد مما تبين لنا من مـلاحظة النمط القـديم للمُحـرَقات المقـدسـة أن هذه القـرابين لم تكن تعـتبـر تعويضات مـادية للإله أصلا، بل نشأت لأسباب مـختلفة تماما باعـتبارها تطورا مسـتقلا لقربان الـعشاء الربانى البـدائى الذى كان تأثيره التكفـيرى يرتكز على الإقناع بأن من تجرى فى عـروقهم نفس الدماء لابد أن تـربط بينهم المودة وقدر عليهم أن يكون كل منهم فى خدمة الآخر بكل صور الأخوة.

تبين فى مسار بحثنا أن هناك نوعين من القربان يمثلان سمات لاتتفق ونظرية العطية ظل الســاميون القدماء يمارسـونهما؛ وكان يعـزى لكلا النوعين تأثير فى

استرضاء الآلهة. النوع الأول هو القربان السرى وتمثله فئة صغيرة من الطقوس الاستثنائية كانت الذبيحة فيها من إحدى فصائل الحيوان احتفظت حتى فى العصور الحديثة بقدسيتها الطبيعية التى عرفت بها منذ القدم. والقرابين من هذا النوع لاتندرج تحت نظرية العطية، فالمخلوقات المقدسة بطبيعتها ليست ملكا للإنسان، بل ملك للإله إن كان لها مالك أصلا. وقد نالت الأهمية المضفاة على هذه القرابين وطبيعة تأثيرها مايكفى من مناقشة. والنوع الآخر من التقدمات والذى كان يعتبر أكثر من مجرد عطية يتألف من مُحرَقات وقرابين أخرى لم يكن لحمها ينقل للإله أو يؤكل على سماطه، بل كان يحرق خارج الخيمة أو يدفن أو يلقى به فى الخلاء. وقد تناولنا هذا النوع من العبادات من وجهة نظر شكلية تتناول الفارق بين طقسها وقربان العشاء الربانى القديم وكيف كانت معظم القرابين من هذا النوع تندرج ضمن فئة العطايا القربانية بإدخال عادة حرق اللحم على المذبح أو دفنه فى الغبغب؛ إلا أننا لم نتحدث بعد عن كيفية تفسير هذه التعديلات المتتالية للطقس وتوفيقها مع تطور المؤسسات والفكر الاجتماعى العام. ويعد تناول هذا الجانب من الموضوع ضروريا لإتمام دراستنا لمبادئ القربان القديم، وهو ماسنكرس له ماتبقى من محاضرتنا هذه.

ينبغى أولا أن نتذكر أنه لم يكن هناك تفسير مطلق للطقس فى الدين القديم. كان لابد من آداء فروض محددة، إلا أن كل فرد كان حرا فى إسباغ مايتراءى له من معانٍ على هذه الفروض. والفروض الدينية الأشد تعقيدا التى تنسب اليها العبادات القربانية المعقدة فى العصور اللاحقة لم تكن أنماطا وضعت للتعبير عن نسق محدد من الفكر بل كانت تطورات طبيعية تمت

تدريجيا عبر العديد من القرون، وكانت في شكلها النهائي تحمل طابع عدد من المؤثرات تم إخضاعها لها من حقبة الى أخرى فى ظل الظروف المتغيرة للحياة الإنسانية والنظام الاجتماعى. من ثم فإن كل طقس كان يقبل أكثر من تفسير، حيث كان يتم التشبث بهذا الجانب منه أو ذاك باعتباره المفتاح لحل مغزاه. لذا فلايجب علينا أن نسعى الى وضع تفسير محدد لأى من تطورات الطقس القديم؛ فكل مانسعى اليه هو تتبع تأثير المراحل الفكرية المتتابعة فى الطقس والذى تأكد لنا وجوده من خلال تغيرات أخرى طرأت على بنية المجتمع القديم أو بيان كيف كان يتم تفسير بعض سمات للطقس نسى أصلها التاريخى فى ضوء مبادئ أحدث، وكانت تستخدم لدعم أفكار جديدة تبحث لنفسها عن مكان معترف به عمليا.

من تحليل طقس المُحرَقات وغيره من قرابين التكفير والذى ورد فى المحاضرتين السابقتين يتبين أن هناك مبدأ مشتركا يجمع بين كل أنماط طقوس التكفير، ألا وهو أن الذبيحة مقدسة وأن مغزى الطقس يكمن فيما يجرى على روحه، سواء تم نقل هذه الروح الى الإله على المذبح أو عادت هى أيضا الى الأتباع برش الدم عليهم أو بأى طقس تطهيرى آخر. وهاتان السمتان موروثتان من النمط الشديد البدائية للعشاء الربانى المقدس؛ ومغزاهما فى أقدم القرابين يتسم بالوضوح التام، فالطقس يتفق مع المفاهيم البدائية تماما، فالقدسية تعنى القرابة بين الأتباع وإلههم وكل العلاقات المقدسة وكل الالتزامات الأخلاقية تعتمد على الوحدة المادية للحياة ووحدة الحياة المادية يمكن إيجادها أو دعمها باقتسام اللحم والدم الحى. والأثر التكفيرى للقربان فى هذه المرحلة المبكرة هو

أثر مادى صرف ويتكون بتجديد أواصر القربى المادية التى يرتكز اليها التفاهم بين الإله وأتباعه. إلا أن هذه المفاهيم العتيقة لم تعد مفهومة فى المرحلة اللاحقة من الديانة حيث كانت قرابين الذبائح التكفيرية والتقدمات التطهيرية تعتبر طقوسا استثنائية؛ وقد أسقطت هذه السمات الخاصة بالطقس القديم أو طرأت عليها تعديلات فى القرابين العادية، وهو ما أفسح المجال للمفاهيم المهجورة وكان يدل على تحول مادى للروح المقدسة من الذبيحة الى الأتباع. من ثم يبرز تساؤل عن السبب فى الإبقاء على شئ لم يعد مفهوما فى نوعية غريبة من القرابين. والإجابة الواضحة أنه كان يظل باقيا بقوة العادة والسابقة.

من الشائع فى مناقشة مغزى الطقوس الغريبة البدء بالتأكيد على أن قرابين التكفير هى تكفير عن الخطيئة وافتراض أن الطقس كان ينطوى على رغبة فى شراء الغفران الإلهى. إلا أن هذا يعد خطأ فى التناول. فالسمات المميزة للقربان المقدس لم تكن من ابتكار حقبة لاحقة كان الإحساس بالخطيئة والغضب الإلهى فيها قويا، بل هى سمات متوارثة عن نمط شديد البدائية من الديانات لم يكن للإحساس بالخطيئة فيه وجود على الإطلاق، وكان الهدف العام للطقس هو الحفاظ على رباط القدسية المادية التى تحفظ وحدة الجماعة الدينية. وماينبغى علينا أن نفسره ليس أصل الأنماط القربانية التى كانت الحقب اللاحقة تعتبرها مقدسة، بل كيفية انشطار النمط القديم من القربان الى نمطين مستقلين. وعلينا هاهنا أن ندرك أن الفارق بين التقدمات المقدسة والعادية حتى فى المجتمعات المتطورة ظل يعتبر فارقا شعائريا فى المقام الأول، وأن التقدمات المقدسة لم تكن قرابين عن الخطيئة بقدر ماكانت قرابين ظلت الأنماط الطقسية التى تؤدى على

المذبح فيها تعبر عن الفكرة الأصلية التى ترى روح الذبيحة مقدسة ولاتقل عن روح الإله وأتباعه. وهكذا يتضح أن التأثير الأكبر عند العبرانيين فى عصر ماقبل الأنبياء كان يعزى للمُحرَقات وسائر القرابين الاستثنائية كوسيلة لاسترضاء الإله؛ إلا أن هناك أثرا تكفيريا ما كان ينسب لكل القرابين؛ ومن ناحية أخرى، كان يتم تقديم قرابين من نوع مقدس فى عدد من المناسبات لانستطيع أن نفترض وجود إحساس غير عادى بالخطيئة أو بالغضب الإلهى فيها. فجرت العادة مثلا باستهلال الحملة العسكرية بتقدمة محروقة حيث كانت تعد أشد القرابين قدسية فى إسرائيل القديمة؛ لكن هذا لم يكن ينم عن أى إحساس بأن الحرب كانت حكما إلهيا ودليلا على غضب الرب.[٤] بل يبدو أن القربان كان يهدف الى مباركة المحاربين؛ فالعبارة العبرية التى تعنى بدء الحرب هى 'قدّيش ملحماه' أى 'مباركة الحرب'، والمحاربون مباركون ولهم حرمة خاصة.[٥] من ثم لابد من افتراض أن المُحرقة ماهى إلا تعديل يماثل ماسبق تفسيره لنمط قديم من العشاء الربانى المقدس.[٦] وكان الإغريق أيضا يبدأون حروبهم بقرابين من أقدس الأنواع؛ والحقيقة أن الذبيحة الآدمية حسب قول فيلاركوس[٧] كانت مألوفة فى عصر من العصور ولاتصدق على العصور التاريخية ككل؛ ولكن لاشك عندى فى أن عبارة فيلاركوس تتفق مع تقليد واسع الانتشار ربما كان ينشأ لو كانت التقدمات التى تقدم فى مناسبة الحرب من النوع الاستثنائى المقدس الذى ترتبط به أساطير القربان الآدمى.[٨] وأول مايخطر على البال من الأمثلة على قول فيلاركوس هو قربان افجينيا؛ ويلاحظ هاهنا أن كل أشكال الأسطورة تتفق على ضرورة أن يكون أغاممنون قد اقترف إثما خطيرا حتى

يفرض عليه قربان مخيف كهذا، فى حين أنها لاتتفق على ماهية هذا الإثم. من ثم فمن الممكن الظن بأن القربان المقدس فى القصة الأصلية كان عبارة عن التمهيد العادى لحملة عسكرية وأن الحقب اللاحقة لم تجد للقربان سببا إلا التكفير عن إثم جلل.[9]

ولو سأل سائل لماذا كان التمهيد العادى للحملة قربانا من النوع الاستثنائى المقدس الذى كان يعتقد أن له صلة خاصة بالخطيئة فالإجابة هى أن الطقس ثبت بسابقة شديدة القدم ترجع الى عصر كانت كل القرابين فيه من نوع مقدس وتتضمن قتل روح مقدسة. وكان كل قربان فى ذلك العصر سرا رهيبا ولايؤدى إلا فى مناسبات لها خطرها حيث كان من الضرورى لصلة القربى بين كل من أفراد الجماعة، إلها كان أو بشرا، أن تكون قوية ومتجددة بقدر المستطاع. وكان اندلاع الحرب من هذه المناسبات ويمكن الحدس بأن قاعدة استهلال الحملة بقربان ترجع الى أشد العصور بدائية.[10] لذا فالطقس الذى كان يراعى فى القربان فى مثل هذه المناسبة كان يحميه تقليد راسخ وكانت الذبيحة لاتزال تعامل على المذبح بكل ماكان يميز الطقس القديم كقدسية دمها الذى كاد يوازى قيمة دم الإنسان وذلك بعد أن توقف الاعتراف بالقدسية العامة لكل الحيوانات من النوع القربانى فى الحياة العادية. كما أن القرابين من النوع الاستثنائى التى كانت الذبيحة فيها تعامل كأنها بشر أو كان يتم رش دمها فى طقس بدائى على الأتباع، أو كان لحمها أقدس من أن يؤكل، استمر تقديمها فى كل المناسبات التى كانت تتطلب قربانا بمقتضى قاعدة شديدة القدم ترجع الى عصر كانت القدسية الطبيعية للأنواع القربانية فيه لاتزال معترفا بها. وفى مثل هذه الحالات كان

الطقس القديم يخضع لحماية عادة شديدة القدم؛ فى حين ليس هناك مايحول دون ظهور نمط أحدث من الطقوس فى مناسبات لم تكن لها سابقة قربانية قديمة كتلك التى نشأت لأول مرة فى ظل الحياة الزراعية حين تداعت القدسية القديمة للحيوانات الداجنة تداعيا تاما. فكانت القرابين أشد شيوعا عند الأمم الزراعية منها عند الأمم الرعوية فى القدم، أما عند الساميين الزراعيين القدماء فكانت المناسبات التى تتطلب قرابين من نوع استثنائى أو تكفيرى قليلة ويمكن اعتبار أنها تتفق والمناسبات النادرة التى كان موت الذبيحة فيها مطلوبا بمقتضى القواعد التى استنها أسلافهم البدو.

ويمكن القول إن هذا ليس إلا افتراض لكنه تتوفر فيه شروط الافتراض المشروع بافتراضه لأمر له سبب معروف ومؤكد ولقوة السابقة التى تمكنت دائما من الإبقاء على أنماط دينية ضاع معناها الأصلى. وفى بعض الحالات نجد من الواضح أن الطقوس من النوع الاستثنائى الذى ربطته الحقب اللاحقة بمفاهيم الخطيئة والتكفير لم تكن إلا صورا حديثة لقرابين مقدسة بدائية ظلت باقية بفعل قوة العادة وحدها دون أى مغزى عميق يتفق والقدسية التكفيرية لنوعها. وهكذا فإن قرابين التكفير السنوية التى كان يحتفى بها بطقوس استثنائية عند معظم الشعوب القديمة لاينبغى إرجاع أصلها الأول الى إحساس متنام بالخطيئة أو الخوف من غضب الإله بالضرورة، ولو أن هذه الأسباب ساعدت فى حقب لاحقة على مضاعفة مثل هذه العبادات وزيادة الأهمية المضفاة عليها، لكنها فى الغالب ليست إلا بقايا قرابين سنوية قديمة لاقتسام جسم حيوان مقدس ودمه. ففى بعض هذه الطقوس كما رأينا فى المحاضرة الثامنة[11] تم الاحتفاظ بنمط

اقتسام لحم أقدس من أن يؤكل إلا فى طقس سرى؛ وفى غير ذلك كانت هناك ولو سمة واحدة فى قربان التكفير السنوى تفصح عن ارتباطه بأقدم أنماط القربان. ومن الخطأ افتراض أن الأعياد الدينية السنوية لاترجع إلا الى بدايات الحياة الزراعية بدورتها السنوية من البذر والحصاد؛ فالقرابين المقدسة السنوية موجودة فى كل بقاع العالم وليس عند الأجناس الرعوية وحدها بل عند قبائل الصيد البدائية التى لم تتخط المرحلة الطوطمية أيضا.[١٢] ومع أن بعض هذه القرابين المقدسة الطوطمية تتضمن اقتساما حقيقيا للحم حيوان مقدس ودمه إلا أن الحالة الأكثر شيوعا حتى فى هذه المرحلة البدائية للمجتمع هى أن الذبيحة شبه الآدمية كانت تعد أقدس من أن تؤكل، وبالتالى كانت تحرق أو تدفن أو يلقى بها فى مجرى مائى، وهو ماكان يحدث بالنسبة لغالبية قرابين التكفير السامية.[١٣] ومن الخطأ أن نربط قرابين التكفير الشديدة البدائية هذه بأية مفاهيم صريحة عن الخطيئة والغفران؛ فهى ترجع فى أصلها الى مفهوم طبيعى بحت للقدسية ولامعنى لها إلا أن وحدة الروح فى الجماعة الدينية عرضة للبلى وينبغى تجديدها ودعمها من حين لآخر.

وبين قرابين التكفير السنوية عند الساميين الأكثر تطورا وهى ليست قرابين سرية بحيوان "نجس" لكنها تحمل سمات القدم السحيق نجد أن الصدارة للفصح العبرانى بشهر نيسان فى الربيع حيث يتضح الطابع البدائى للمتقدمة من تفاصيل الطقس[١٤] ومن تزامن موسمه مع موسم القرابين العربية بشهر رجب. وفى قبرص وفى مستهل ابريل كان يتم تقديم شاة لعشتار (أفروديت) فى طقس يحمل سمات قربان التكفير بصورة واضحة.[١٥] وكان العيد السنوى الرئيس فى

الحيـرة هو عيـد "المَحرقة" فـى الربيع، وكانت الحيـوانات تحرق حـية فـيه، وهو طقس قديم تناولناه فى المحاضرة السـابقة. وعند أهل حران كان النصف الأول من شهر نيسان يتميز بسلسلة من قرابين استثنائية ذات طابع تكفيرى.١٦

مثل هذا التـزامن الواضح فى موسم طقوس التكفيـر السنوية الكبرى لدى جمـاعات الساميين لايدع مـجالا للشك فى شدة قدم هذه العـبادة. وفيمـا عدا ذلك فإن موسم قرابين التكفير السنوية ليست عينية إلا بقدر مايرتبط تزامنها مع موسم توالد الحيوانات بذبح الحـملان الرضيعة وغيرها من الحيـوانات الصغيرة كقرابين تكفير. وهذه الـنقطة لها بعض الأهمية باعتبارها دليلا غـير مباشر على قدم قـرابين التكفيـر السنوية. والسبب الذى يقـدم غالبا لتـبرير ذبح الحـيوانات الصغيرة أن الإنسان يزيح بذلك عن كاهله التزاما دينيا بأرخص التكاليف، وهو تبرير لايمـكن أن يؤخذ مأخـذ الجد؛ فى حين أن قـياس ذلك على قـتل الأطفال الذى لايعتبر قتلا عند كثـرة من البدائيين إذا تم بعد الولادة مباشرة يبين ضرورة اختيار عجول أو حملان حديثة الولادة للتقرب بها فى تلك الحقب البدائية التى كـانت روح الحيـوان الداجن فيـها لاتقل قـدسـية عن روح أحـد أبناء القبـيلة. واختـيار مـوسم سنوى للقربان يتـزامن مع موسم التـوالد قد يحال بالـتالى الى حقـبة كان الذبح الـقربانى فيـها لايزال حدثا نادرا ورهيـبا يتـضمن أعبـاء كان الأتباع يتطلعون الى خفضها بكل وسيلة الى أضيق نطاق ممكن.

والنقطة التى تناولتها من قبل عن أن القرابين ذات النمط التكفيرى لاترتبط بالضرورة بالإحساس بالخطيئة تبرز جلية فى حالة قرابين التكفير السنوية. فكان التكفيـر السنوى فى يوم الغفران الكبيـر عند العبرانيين فى ظل التشـريع يهدف

الى التكفير عن الشعب جميع خطاياه،[17] أى غسل الإثم من كل الخطايا التى تم اقترافها طوال العام ولم تكفر عنها التوبة أو قرابين التكفير الخاصة الموجهة لآثام معينة وفقا لتفسير المشنا؛[18] ولكن هناك القليل من بقايا هذا الرأى فيما يتصل بقرابين التكفير السنوية عند الساميين الوثنيين؛ ويبدو هذا التفسير حديثا حتى فى العهد القديم. فيوم الغفران عبادة أحدث من الفصح؛ ومع أن الدم المرشوش فى الفصح يؤدى الى الحماية إلا أن التشريع لايفرض أى شكل من أشكال الذل والندم كتلك التى يفرضها الطقس الأحدث. وقد فرض النبى حزقيال الذى يعد ماوضعه لبنى إسرائيل من تشريعات لدى خروجهم من الأسر أقدم من تشريع اللاويين احتفالين سنويين للتكفير فى الشهرين الأول والسابع؛[19] إلا أن الهدف من هذه الطقوس يكمن فى رش الدم على مختلف أجزاء الهيكل بغرض 'مصالحة البيت'. وهذه الإشارة الى القربان تعاود الظهور أيضا فى بالإصحاح ١٦ من سفر اللاويين؛ فرش الدم فى يوم الغفران 'يطهر المذبح ويقدسه من نجاسات بنى إسرائيل'.[20] وهنا يتم إقحام مفهوم مادى أقدم للطقس ولاصلة له بغفران الخطيئة؛ فالنجاسة فى الطقس اللاوى ليست مفهوما أخلاقيا. ويبدو أن قدسية المذبح عرضة للفساد وتحتاج الى التجديد سنويا بنضح الدم المقدس عليه -وهو مفهوم يصعب تبريره بالتعاليم العليا للعهد القديم، لكنه واضح تماما باعتباره موروثا من أفكار بدائية عن القربان وتتم فيه إعادة تطهير صنم المذبح والأتباع بصورة دورية بنضح الدم المقدس (أى دم العشيرة) عليهم بغرض تجديد الرباط الروحى بين الإله الذى يمثله المذبح والأتباع من عشيرته. وهذا هو المغزى من النضح السنوى لدم أحد أفراد القبيلة، وهو أمر

كانت تفرضه عدة مذابح قديمة كما يطالعنا ثيوفراستوس،[٢١] وأيضا من النضح السنوى الذى لايكون الفدو فيه إنسانا، بل حيوان مقدس أو شبه آدمى.

ولم تدرك الحقب اللاحقة من الديانة القديمة من كل ذلك سوى أن التراث القديم يفرض طقوسا سنوية محددة ذات طابع غريب ورهيب أحيانا باعتبارها أمرا محتوما للحفاظ على علاقات طبيعية بين الآلهة وجماعة الأتباع. وكان يعتقد أن إهمال هذه الطقوس يؤدى الى غضب الآلهة؛ فكان أهل قرطاجة مثلا فى محنتهم فى الحرب مع أغاثوكليس يعتقدون أن كرونَس كان غاضبا عليهم بسبب استبدال عبيد بالأطفال النبلاء الذين كان قد فرض عليهم أن يكونوا فدوا له. ولكن لايبدو أنهم كانوا ينظرون الى ماوراء ذلك ليستنتجوا أن الإله ماكان ليفرض قرابين دورية بهذه القيمة إلا للتكفير عن خطايا شعبه التى لاتنتهى. وكانت الديانة القديمة تحكمها السابقة حتى أن الإنسان لم يكن بحاجة لتفسير أخلاقى كافٍ حتى لأشد فروض الطقوس المتوارثة فداحة؛ فكان يقنع بتفسيرها بأسطورة ما توضح له كيف نشأ الطقس. لذا فإن ديودورس حين يذكر القرابين الآدمية القرطاجية يرى أنها ربما كانت تحفظ ذكرى التهام كرونَس لأبنائه؛[٢٢] ويبدو من نصوص فيلوبيليوس أن الفينيقيين أنفسهم كانوا يرجعون عادة التقرب بالأطفال الى سابقة فرضها الإله إيل الذى يعتبره الإغريق هو كرونَس نفسه.[٢٣]

ويبدو أن الرأى الشائع عند الساميين عن قرابين التكفير السنوية هو أنها إحياء لذكرى مأساة إلهية، هى موت الإله أو الإلهة نفسها.[٢٤] وأصل مثل هذه الأساطير يجد مايفسره فى طبيعة الطقس. فلم يكن موت الإله فى الأصل سوى

موت الفدو شبه الآدمى؛ ولكن حين استغلق ذلك على الأفهام أصبح يعتقد أن القربان التكفيرى يعبر عن مأساة تاريخية قتل فيها الإله. لذا فإن ذبح أحد الأيائل سنويا كبديل عن ذبح عذراء قربانا لإلهة المدينة فى لاوديسيا يرتبط بأسطورة فحواها أن الإلهة كانت عذراء تم ذبحها قربانا لتطهير أساس المدينة ثم أصبحت تُعبد كتميمة لها مثل الإلهة ديدو بقرطاجة؛ إذن فموت الإلهة نفسها هو الذى كان يتجدد سنويا فى الطقس التكفيرى. ونفس هذا التفسير ينطبق على مشاهد تصويرية كتلك التى تحدثنا عنها فى المحاضرة السابقة[25] حيث كان الإله يحرق كل عام فى هيئة تمثال، لأن إحلال تمثال محل قربان آدمى أو محل فدو يمثل إلها كان أمرا شائعا فى الديانات القديمة والهمجية.[26]

كما أن الحداد السنوى على تموز أو أدونيس والذى يعد أقرب مثال للصوم والمذلة فى يوم الغفران العبرانى من حيث الشكل هو الذكرى التصويرية لمأساة إلهية يشارك الأتباع فيها بالنواح والبكاء. أما ارتباط طقوس "الأدونيسات"[27] السامية بعمل قربانى كبير فقد يستنتج بناء على مبادئ عامة؛ ويستنتج أن القربان كان تكفيريا من حيث الشكل من رواية لوسيان عن طقس ببلوس: "بعد أن يفرغوا من النواح يبدأون بحرق قربان[28] لأدونيس كما يفعلون مع الميت" -من ثم فالتقدمة كانت مُحرَقة كما هو الحال فى سائر قرابين التكفير السنوية، وقد تنطبق على قربان الخنزير السنوى فى الثانى من أبريل بقبرص والذى يربط جوانيس ليدوس بينه وبين أسطورة أدونيس.[29]

من ثم يبدو لنا أن الأدونيسات لم تكن سوى نوعا خاصا من قربان التكفير السنوى توارى فيه القربان لتطغى لوازمه الشعبية والمأساوية.[30] فالأسطورة

وعرض الإله الميت في هيئة تمثال[31] وعملية النواح التى كانت تملأ الشوارع ولم تكن قاصرة على قدس الإله طغت على الخيال طغيانا أكبر كثيرا من قربان التكفير القديم بالهيكل وأصبحت أحد أشد أجزاء الدين الشعبى رسوخا وعمقا.[32] وفى أواخر العصور الوسطى، وفى عام ١٠٦٤م ثم فى ١٢٠٤م، يسجل المؤرخ العربى ابن الأثير[33] بعض الصور المتفرقة لإحياء النواح القديم على الإله الميت على نطاق واسع. ففى الحالة الأولى انتشر تهديد غامض من أرمينيا الى خوزستان بأن كل بلدة لم تبك على 'ملك الجان' الميت ستفنى عن آخرها؛ وفى الحالة الأخرى اجتاح وباء قاتل أجزاء من الموصل والعراق، وقيل إن امرأة من الجن تدعى أم عنقود فقدت ولدها وأن كل من لايبكيه يصيبه الوباء. وكانت صيغة البكاء على النحو التالى: «الصفح يا أم عنقود، مات عنقود ولم نكن نعرف».

ونرى من جانبنا أن السمة المميزة لهذه الأنماط المتأخرة تتفق وروح الوثنية السامية القديمة تماما. فلم يكن الحداد تعبيرا عفويا عن التعاطف مع المأساة الإلهية، بل كان إجباريا يفرضه الخوف من الغضب قوى خارقة. ومن الأهداف الرئيسة للنائحين التبرؤ من المسئولية عن موت الإله -وهى نقطة عرضت لنا من قبل فى سياق الحيث عن القرابين شبه الآدمية ومنها 'قتل الثور بأثينا'.

وعندما طوى النسيان المغزى الأصلى للطقس شبه الآدمى وبدأ تفسير موت الإله بالتاريخ الأسطورى باعتباره شيئا ينتمى الى أغوار الماضى البعيد استمر الحداد الإجبارى مع قربان التكفير السنوى بحكم التعود، وربما أدى الى ظهور تأويلات شتى لاتخرج فى نظرنا عن نطاق الحدس. ولكن ربما أمكن لنا أن

نفترض أن الاحتفالات التى كانت تفسر حينذاك بأنها إحياء لذكرى مأساة أسطورية لم تستطع أن توحى لجمهور الأتباع بأية أفكار أخلاقية تسمو على الأفكار التى تجسدت فى الأسطورة. فأساطير موت آلهة الساميين التى وصلت الينا مجردة من أى مغزى أخلاقى، ومن المؤكد أنها كانت تعجز عن إثارة إحساس أعمق من مجرد تعاطف شعورى غامض أو اقتناع سوداوى بأن الآلهة نفسها لم تكن معفاة من القانون العام للمعاناة والموت. ونرى كغيرنا أن الإحساس الغالب فى هذا الصدد كان نفس الإحساس الذى لاحظنا بقاءه فى آخر مظاهر الشعور الوثنى - أى الشعور بأن الإله المكلوم هو إله غاضب قد يصب جام غضبه عشوائيا على كل من لايبرئ نفسه من شبهة اللوم.

ويبدو أن الحداد السنوى على الإله الميت عند الساميين الزراعيين حيث كان البعل يُعبد فى المقام الأول باعتباره مانح النماء والحياة للنبات كان يرتبط فى الغالب بالزراعة ودورة الأعياد الزراعية. فكل العمليات الزراعية فى ديانة البعل، وخاصة الحصاد وقطف العنب، كان يعتقد بالضرورة أنها اقتراب من مقدسات الإله ويجب اتخاذ تدابير دينية خاصة فى القيام بها.[٣٤] لذا فإن قربان التكفير الخاص بالفصح فى الربيع عند العبرانيين والذى ينتمى فى أصله لمرحلة ماقبل الزراعة فى تطور المجتمع السامى كان يرتبط فى نسق أسفار موسى الخمسة بافتتاح موسم حصاد الحبوب، كما أن يوم الغفران الكبير يسبق عيد قطف العنب. وقد أتى الأستاذ فريزر بكم كبير من الشواهد تربط الأدونيسات - أو بعض أنواعها[٣٥] - بحصاد الحبوب؛ فكان يعتقد أن موت الإله يتكرر سنويا متمثلا فى قطع السنابل الإلهية.[٣٦] كما يبدو أن البكاء على 'عنقود' هو

آخر صورة لقربان قديم كان يقدم مع قطف العنب. ولايسعنى فى هذا المقام إلا أن أمس هذه النقطة من بعيد لأن التطورات الدينيـة المرتبطة بالزراعة تخرج عن نطاق كتـابنا هذا. وخوف الأتباع مـن أن يؤدى إهمال ما ألفـوا من طقوس الى كارثة يعد أمرا مـفهوما فى حالة إيمانهم بأن العمليـات الضرورية للزراعة تؤدى الى القـضـاء على جـزء من روح الإله. والحـقـيـقـة أن الرعب الذى يصـاحب القداس يشبه الرعب فى حالة القربان شبه الآدمى الأصلى عدا أن الضحية التى يعانى هى ثمرة مقدسة بدلا من حيوان مقدس.

وفى العـصـر الذهبى للوثنيـة السـامـيـة كـانت كل فكرة جـادة يوحى بهـا الاحتـفال السنوى بموت الإله تختفى فى جـو القصف والفرح ببـعث البعل فى صباح اليوم التـالى؛ وفى العصور الأشد قتامة حين كـانت الجوانب الأشد كآبة فى الدين هى تلك التى تتعاطف مع حالة اليأس التى غلبت على شعب متداعٍ - كالعصر الذى عثر فيـه حزقيال على امرأة ورشليم التى كانت تنوح على تموز - نجد أن الفكرة القائلـة بأن الآلهة نفسها غـير معفاة من قـانون الموت العام وأنها فرضت علـيهم إحيـاء ذكرى هذه الحـقيـقة فى معـابدهم بالقرابين الدمـوية بل الآدمـية أيضـا كـانت تدعم الاعتـقـاد بأن الدين لايقل قـسوة عن خطى القـدر الطائشة وأن حياة الإنسان تخضع لقوى لايؤثر فيها الحب ولاتأخذها شفقة، بل لاترضى إن تأثرت أصلا إلا بالتضحية بسعادة الإنسان وتنازله عن أعز مايملك. والصلة النفسية الوثيقة بين رقة الإحساس والقسوة وهى صلة يعرفها من درس العقلية الإنسانية تتضح فى الجوانب القاسية من الوثنية السامية؛ ونفس الأقداس التى كانت تضج بالمرح فى أوقات الرخاء كانت تضج فى أوقات الشدة بنحيب

الأتباع الذين كانوا مستعدين للتضحية بكل عزيز لديهم وإن كان وليدا بكرا أو طفلا وحيدا طلبا للنجاة بأنفسهم.

وقرابين التكفير السنوية فى الوثنية السامية تبدو مسرحية وزائفة فى مجملها حين لاتتسم بالقسوة والبغض. وكان ثبات مواعيد الطقوس الكئيبة بمواسم محددة ودون أن تكون لها صلة مباشرة بالسلوك الإنسانى يضفى على الاحتفال طابعا آليا فى مجمله، وبالتالى كان يحتم إما قبوله باعتباره مجرد مأساة مسرحية يتلخص مغزاها فى أسطورة أو تأويله بوصفه دليلا على أن القوى الإلهية لاتتصالح مع الإنسان أبدا، بل تتسامح مع أتباعها فيما يتعلق بعمليات التكفير المكلفة التى تتجدد باستمرار. وحتى عند بنى إسرائيل يبدو أن قرابين التكفير التى كانت تراعى منذ عصر مبكر لم تسهم فى تطور الإحساس بالخطيئة والمسئولية الذى يميز ديانة العهد القديم. فالفصح طقس بدائى قديم؛ وفى العقائد المحلية كانت مناسبات الحداد السنوى كالبكاء على ابنة يفتاه – والذى كان يرتبط بالضرورة بقربان سنوى كذلك الذى كان يحيى ذكرى الموت الأسطورى للإلهة العذراء بلاوديسيا – تتكرر سنويا منذ عصور شديدة القدم. إلا أننا لانصادف تأويلا لقربان التكفير السنوى الخاص بيوم الغفران باعتباره تكفيرا عاما عن خطايا بنى إسرائيل فى العام السابق إلا بعد السبى، وهو تأويل لايجبّ الفكرة الكهنوتية التى ترى أن التكفير السنوى هو إعادة تطهير للمذبح وقدس الإله فى المقام الأول. وفى الكتابات الأقدم حيث يتم تأويل طقوس قرابين التكفير والطقوس الاستثنائية على أنها ترضية عن الخطايا نجد أن الإثم محدد دائما وأن طقس قربان التكفير ليس له طابع دورى ثابت، بل موجه

للتكفير عن خطيئة محددة أو عن حياة ملؤها الخطايا.

ويبدو أن مفهوم طقوس قرابين التكفير باعتبارها ترضية عن خطيئة قد نشأت بعد نسيان الإحساس الأصلي بالقربان شبه الآدمي لحيوان يمت للعشيرة بصلة قربى ومن منظور أن روح الذبيحة تساوي روح أي عضو آدمي من أعضاء الجماعة الدينية. وقد رأينا أن الضحية حين لم تعد تعتبر مقدسة بطبيعتها أو من أقارب الإله وأتباعه ومساوية لهم، ظل الاحتفال بموتها يؤدي في جو ديني يختلف عن الجو الذي يذبح فيه الحيوان العادي. لذا فقد كان لابد من اعتبار الضحية إما ممثلة للإله أو لأحد أفراد القبيلة بما لروحه من قدسية عند قومه. وقد ساد التأويل الأول في قرابين التكفير السنوية الخاصة بديانات البعل، أما التأويل الأخير فهو ماكان يشار اليه في قرابين تكفيرية كتلك التي كانت تقدم في ظروف طارئة خاصة ولم تكن تخضع لتأويل خرافي. فكان جو الذبح في العصور الأولى هو جو موت ولم يكن يبرره إلا موافقة الجماعة كلها ومشاركتها الفعلية، أي الموافقة على الإعدام الشرعي لأحد الأقارب.[٣٧] وطرأ بعض التعديل على هذه القاعدة في العصور اللاحقة، فكان ذبح الضحية في القرابين العادية يتم إما بيد المانح نفسه أو بيد جزارين محترفين كانوا يشكلون طائفة من الكهنة الأدنى مرتبة في الأقداس الكبرى.[٣٨] أما المُحرَقات الطائفية وقرابين التكفير فظلت تذبح بيد كبار الكهنة أو زعماء الجماعة أو ممثلين مختارين لهم بحيث يظل الذبح محتفظا بطابع العمل الديني العام.[٣٩] ونجد الشعور بأن الذبح يتضمن مسئولية جسيمة وينبغي تبريره بإذن إلهي عند العرب حتى في الذبح العادي حيث لابد من البسملة، أي أن يضرب الذابح عنق

الذبيحة باسم إلهه.[٤٠] إلا أنه كان هناك تماد في هذا الشعور في كثير من قرابين التكفير حيث كان هناك حرص على ذبح الضحية بدون سفك دم أو الإيحاء بأنها قتلت نفسها.[٤١] وكانت بعض المُحرَقات كتلك الخاصة 'بعيد المَحرَقة' بالحيرة تحرق حية؛ وكانت بعض قرابين التكفير يزج بها من فوق تل بحيث تبدو وكأنها قتلت نفسها بالسقوط من علٍ. وكان هذا يتم بالحيرة مع الحيوانات والقرابين الآدمية على السواء؛ ولم يكن كبش الفداء العبرانى طبقا لما ورد بالمشنا يترك للرعى حرا فى البرية، بل كان يقتل بدفعه من فوق جرف.[٤٢] ونفس هذا النوع من القرابين نجده فى مصر فى طقس قد يرجع لأصل سامى،[٤٣] وفى اليونان فى أكثر من حالة كانت الضحية فيها آدمية.[٤٤]

كل هذه الأنماط من القرابين موازية تماما لنظائرها فى عمليات الإعدام الدينية، أى القتل الشرعى لأفراد من الجماعة. فكان المذنب فى العصور القديمة يقتل إما رجما بيد الجماعة كلها، وهو النمط المألوف للإعدام عند العبرانيين القدماء، أو شنقا كما شاع عند اليهود اللاحقين أو غرقا كما هو الحال فى العقاب الرومانى على قتل أحد الوالدين حيث تدعى العشيرة بمفهومها الضيق لتنفيذ حكم العدالة فى أحد أفرادها؛ أو يتم التخلص منه بطريقة تتحاشى سفك الدم أو تحول دون إلقاء ذنب القتل على فرد بعينه. هذا التوافق بين طقس القربان والإعدام ليس وليد الصدفة؛ فكل من هذه الحالات كانت ترجع فى أصلها الى مبدأ الامتناع عن سفك دم العشيرة؛ وعندما لف الغموض مفاهيم القرابة بين الإنسان والحيوان كانت تساعد على ترسيخ المنظور الذى يرى أن الضحية قربان للعدالة وكانت تعامل باعتبار أن روحها لاتقل منزلة عن روح

الإنسـان، وتُقبل تكفيرا عن إثـم الأتباع. ويزداد الـتوازى بين قـربان التكفـير والإعدام وضوحا فى حرق الضحيـة بأكملها أو الزج بها من فوق جرف؛ فكان الحرق هو العقاب المقرر عند العبرانيين وغيرهم من الشعوب القديمة على الآثام الدينية،[٤٥] وكان الزج من فوق جرف من أكثر طرق الإعدام شيوعا.[٤٦]

والفكرة التى ترتبط أصـلا بإعدام أحد أفـراد القبـيلة ليست جزائيـة بالمعنى الذى نعرفه؛ فليس الهدف معاقبة المذنب بل تخليص الجماعة من أحد أعضائها الأشقـياء، وهو فى العـادة شخص سـفك الدم القبلى المـقدس. فالقـتل أو الزنا بالمحارم أو ماشابه ذلك من آثام تخالف قوانين الدم المقدسة هى الجرائم الوحيدة المعتـرف بها فى المجـتمع البـدائى؛ أما اعـتداء فـرد على فرد فـهو شأن الـقانون الخاص وتتم تسـويته بين الطرفين بناء على مـبدأ العين بالعين أو التـعويض عن الخسـائر. أما القـتل الذى نخصـه باهتمامنا بوصـفه نموذجـا للجريمة فـهو ذنب لايغتفـر ولايقبل التعويض عنـه؛ فمن قتل قريبا لـه أو حليفا يرتبط معـه بعهد، سواء عن عمد أو عن غير عمد، فهو آثم ولابد من فصله عن الجماعة بالموت أو الطرد. وفى مثل هذه الحالة فإن إعدام المذنـب أو طرده يعد فريضة دينية وإن لم تطبق لحل غضب الإله بالعشيرة أو بجماعة القتلة جميعا.

وعقاب القاتل فى أقدم صور المجتـمع لايتساوى مع الثأر. فالثأر يطبق على القتل غير العمد، أى قتل الغريب. وفى هذه الحالة لاتسـعى عشيرة القتـيل لمعرفة القاتل الفرد والقصاص منه؛ بل تحمل عشيرته كلها المسئولية عن فعلته وتثأر من أول فرد تطاله أيديهم منها. أما فى حالة القتل فالهدف هو تخليص العشيرة من شخص آثم اعتدى على حرمـة دم القبيلة، ومن المهم هاهنا أن يتم تحديد المذنب

ومعاقبته. أما إن لم يتم التعرف عليه فلابد من اتخاذ إجراء آخر لمحو الإثم عن الجماعة وإعادة الوفاق بينها وبين إلهها، ويوصى بتقديم قربان مقدس لهذا الغرض كما ينص سفر التثنية ٢١ لتطهير الجماعة من إثم جريمة القتل التى لايعرف مرتكبها.[٤٧] وفى هذه الحالة كان لابد للقربان أن يقدم فى ظروف مشابهة لظروف الإعدام وأن يعد بديلا لموت القاتل الحقيقى. وكان هذا التأويل مستقرا تماما، لأن تحالف مختلف العشائر منذ تاريخ مبكر كان قد بدأ فى إفراز حالات قتل لم يعد الخط الفاصل فيها واضحا بين القتل والقتل غير العمد، بين الحالة التى لابد للمذنب فيها أن يقتل والحالة التى يمكن الاكتفاء فيها بقتل أى من قومه. وهكذا يعترف بنو إسرائيل فى عصر داود[٤٨] بأن شاول ارتكب جرما يدعو للقصاص بقتله الجبعونيين الذين كانوا حلفاء بنى إسرائيل. إلا أن الجبعونيين يطالبون بترضية بمقتضى قانون الثأر وبأن يسلم لهم بعض أفراد بيت شاول بدلا منه. وبهذا ظهرت فكرة البدل حتى فى حالة تعد حالة قتل صريحة.

وعلينا فى مناقشتنا لمبدأ الإبدال كما يطبق على القربان أن نتذكر أن القربان الخاص يعتبر أحدث من القربان العشائرى وأن قرابين التكفير الخاصة التى يقدمها الفرد عن خطاياه تعد طقسا دينيا حديثا نسبيا. فكانت الخطيئة الكبرى لأى فرد - والخطيئة الكبرى وحدها هى التى تهم فى هذا الصدد - هى الخطيئة التى تمس الجماعة كلها أو عشيرة الآثم بأكملها. لذا فخطيئة أبناء عالى التى لاتغتفر تحملها عشيرته كلها جيلا بعد جيل؛[٤٩] وخطيئة عخان هى خطيئة إسرائيل، لذا كان عقابه هزيمة الجيش القومى؛[٥٠] وخطيئة شاول و'بيته الدامى' (أى بيته المتورط فى القتل وسفك الدم) تؤدى الى مجاعة تمتد ثلاث سنوات.

من ثم فمن شأن الجماعة أن تضيق نطاق المسئولية عن الجرم وأن تتخلص من الوصمة المعدية بتحديد الإثم إما فى فرد واحد أو على الأقل فى عشيرته الأقربين كما هو الحال بالنسبة لعخان الذى رجم ثم دفن مع كل آل بيته. وحين يتم إعدام أحد أفراد القبيلة لجرم اقترفه فإنه يموت بالنيابة عن جماعته لإعادة الصلات بينهم وبين إلههم الى طبيعتها؛ إذن فالتشابه بينه وبين القربان وثيق تماما سواء من حيث الغرض أو الشكل. وهكذا فإن الحالات التى يمكن إرجاع غضب الإله فيها الى إثم اقترفه فرد بعينه ويتم التكفير عنه بموته تؤخذ كمثال لتفسير الحالات التى لايمكن حصر خطيئة الجماعة فيها فى فرد واحد، بل يتم التصالح فيها بالتقرب بضحية شبه آدمية حسب العادة القديمة. والتفسير القديم الذى يرى أن روح الحيوان المقدس تستخدم كوسيلة لإعادة إقرار الصلة الروحية بين الإله وأتباعه فقد مبرراته حين انزوت صلة القربى بين أجناس البشر وفصائل الحيوان فى زوايا النسيان. وكان لابد من البحث عن تفسير جديد؛ وأقرب هذه التفسيرات أن خطيئة الجماعة تتركز فى الضحية وأن موتها يُقبل بوصفه قربانا للعدالة الإلهية. وكان هذا التفسير طبيعيا ويبدو أنه انتشر على نطاق واسع ولو أنه لم يتحول الى عقيدة رسمية، فالدين القديم لم يكن يعرف العقائد الرسمية، بل كان يقنع بالاستمرار فى ممارسة الطقوس العتيقة وترك كل فرد يؤولها كما يشاء. ووضع اليد على رأس الضحية لايفسر رسميا حتى فى التشريع اللاوى على أنه وضع لخطايا الشعب على رأسها عدا فى حالة تيس الغفران.[٥١] والتخلص من إثم الشعب بإلقائه فى مكان صحراوى منعزل (أرين جزرا) لايماثل قرابين التكفير العادية، بل هو أشبه مايكون بالطرق المادية

المتبعة للخلاص من المحرمات المعـدية التى تميز أدنى أنماط الغيبيات. ونفس هذا النمط من التطهـر نجده فى الـتشـريع اللاوى حيث يتم إطلاق عـصفـور ومعنه عدوى البرص ليطير بها بعيدا،[٥٢] ونجده فى العادات العربية حيث تطلق الأرملة طائرا ومعه نجاسة ترملها قبل أن تتزوج مرة أخرى.[٥٣] وفى التقدمات المحروقة وتقدمات الخطيئة العادية لايفسـر وضع اليدين شرعيا على أنه نقل للخطيئة الى الضحية، بل له نفس المعنى الذى يكمن فى عـبادات التبرك أو التطهر،[٥٤] حيث تكمن الفكرة دون شك فى أن الاتصال الحسى بين الطرفين يساعد على التوحد بينهما، لكنه لايهدف الى نقل الإثم من أحدهما للآخر.

وكل قرابين التكفير، سواء العامة أو الخاصة، فى الطقس اللاوى لاتشير إلا الى الخطايا التى ترتكب عن غير عمد. وهذا أمر واضح تماما فـيما يتعلق بتقدمة الخطيئة من أجل الشعب طبقا لماقلناه لتونا؛ فـإن أمكن حصر الخطيئة القومية فى فرد فلابد من مـعاقبته علـيها بالطبع. أما تقدمـات الخطيئة التى يقدمـها فرد عن خطايا ارتكبها عن غير عـمد وأحيط بها علما فيما بعد فـيبدو أنها بدعة حديثة؛ فالآثام الخاصة التى ينـبغى تقديم الترضية عنها بقـدس الإله قبل السبى لم تكن خطايا أخلاقيـة ولم تكن تفسح مجالا لتطبيق مـبدأ النفس بالنفس، بل كان يتم التكفيـر عنها بدفع تعويـض مالى على غرار التـرضية التى تتم بدفع غـرامة عن الآثام التى يقترفها إنسـان ضد إنسان آخر (الملوك الثانى ١٢/ ١٦). ولاشك أن قرابين التكفير العامة كانت تعتبر فى الغالب بديلا عن إعدام الآثم الذى لم يكن معروفـا أو من تتردد الجماعـة فى تقديمه للقصاص، فى حين أننا نشك فـيما إذا كانت التقـدمات الخاصة كان ينـظر اليها من هذا المنظور؛ فحتـى التقرب بطفل

كما سبق أن رأينا كان يعد أعظم وأفدح هدية يمكن لامرأ أن يقدمها.[٥٥] ونفس فكرة الإعدام تنطوى على وظيفة عامة وليس تقدمة خاصة، لذا فإننا نرى أن مفهوم الترضية المدفوعة للعدالة الإلهية لايرتبط إلا بقرابين التكفير العامة. وموت الضحية فيها يعتبر تمثيلا مسرحيا للإعدام، وبالتالى فهو يمثل تبرؤ الجماعة من المشاركة فى الإثم موضع التكفير. وبالنظر الى طقوس التكفير من هذا المنظور، نجد أنها كانت بلاشك تساعد على الإبقاء الى حد ما على الإحساس بالعدالة الإلهية وفريضة التقويم داخل الجماعة. إلا أنه من المرجح أن القيمة الأخلاقية لهذا التمثيل المسرحى لم تكن كبيرة؛ وحين كان يتم تقديم ضحية آدمية حقيقية بصورة تجعل القربان يتحول عمليا الى عملية إعدام ويفسر على أنه عقاب فرضه الإله على جماعته، كان الاحتفال يشوبه الخلل فى توزيع العدالة بما تؤدى الى تشويش معنى الأخلاق القويمة بدلا من دعمه.

ولاشك أن علماء اللاهوت المسيحيين الذين يرون فى قرابين العهد القديم نوعا من القرابين المصلوبة ويفسرون الأخيرة على أنها تنفيذ للعدالة الإلهية قد بالغوا فى تقدير الدروس الأخلاقية المتمثلة فى النسق القربانى اليهودى؛ وكما يستنتج من اكتفاء اللاهوت الكنسى الرسمى لقرون عديدة بتفسير موت المسيح على أنه فدية للجنس البشرى تدفع للشيطان أو ترضية للشرف الإلهى (أنسلم) وليس اعترافا بسيادة قانون العدالة الأخلاقى. وإذا كان اللاهوت المسيحى يقول بمثل هذا التنوع فى تفسير مبدأ الإبدال فمن غير المتوقع أن نجد فيه مبدأ ثابتا فيما يتعلق بالقربان القديم؛[٥٦] ويمكن الجزم بأن دور قرابين التكفير فى توصيل فكرة العدالة الإلهية لأذهان الشعوب القديمة كان ضئيلا للغاية إذا قورن بدور الفكرة

التى ترى أن الآلهة يشرفون على التطبيق العام للعدالة ويوحون بتقصى الآثام غير الظاهرة ويعاقبون المذنبين أو يطالبون بإعدامهم باعتبارهم فى المقام الأول مدافعين عن فروض صلة القربى وعن الأخلاقيات بمعناها الأوسع والتى تطورت فى النهاية على أساس القربى. وحين تفسر قرابين التكفير على أنها إعدام مسرحى لاتكون إلا ظلا باهتا لهذه المهام الحقيقية للعدالة الإلهية.

وهناك تفسير آخر لقرابين التكفير كانت له مكانة بارزة فى القدم وهو أنها تطهر من الآثام. ويرتبط الأثر التطهيرى لقرابين التكفير فى المقام الأول بنضح دم القربان أو رماده أو الماء المقدس أو غير ذلك من أشياء ذات قيمة قدسية، بما فى ذلك الأعشاب المقدسة ودخان البخور، على أجساد الأتباع. وهذه نقطة يسهل إيضاحها باستفاضة وبكثرة من الخصائص الغريبة؛ إلا أن المبدأ الذى تتضمنه بسيط لدرجة تجعل من لانجد معها أى جدوى من سرد سماتها المختلفة التى تُنسب اليها قيمة تطهيرية فى حد ذاتها أو باعتبارها من ملحقات أحد قرابين التكفير. ومن النقاط التى تلاحظ أن الطهارة الدينية لاترتبط من حيث المبدأ بالنظافة الجسمانية ولو أن هذا الارتباط استقر فى نهاية الأمر بعد أن أصبح الماء يستخدم كوسيلة للتطهر بصورة عامة. والتطهر معناه أولا مسح الجسم بشئ ما يزيل إحدى المحرمات ويمكّن المتطهر من المشاركة فى الحياة العادية لقومه بحرية تامة. لذا فهو لايتطابق مع التكريس، فالتكريس يأتى معه ببعض المحرمات الخاصة. لذا فإننا نجد أن القدماء كانوا يؤدون طقوس التطهير قبل آداء المهام المقدسة وبعدها.٥٧ ولكن لما كانت الحياة العادية لعضو الجماعة

الدينية تعد حياة مقدسة بالمعنى العام للكلمة يحياها طبقا لمفاهيم ثابتة عن الطهارة وفى علاقة مستمرة بإله الجماعة، فإن آداء طقوس التطهر لم يكن معناه الهبوط بالقدسية المكتسبة بملامسة المقدسات الى مستوى الحياة العادية، بل نقل قدر من القدسية كاف لوضع من فقدها على مستوى الحياة الاجتماعية العادية. وقد ساد هذه الرأى لدرجة أن كل عمليات التطهر عند العبرانيين كانت تعد تطهرا من القذارة؛ لذا فإن من أحرق البقرة الحمراء أو حمل رمادها أصبح نجسا من الناحية الدينية على الرغم من أن ما لامسه لم يكن نجسا بل على أعلى درجات القدسية؛[٥٨] كما أن الإمساك بالكتاب المقدس طبقا لما ورد عن الأحبار ينجس اليد، أى يستوجب الغسل دينيا. لذا فالتطهر يتم بالاستعانة بأى من الأشياء المادية التى تعيد الصلات بالإله وجماعة أتباعه الى طبيعتها، أى بملامسة شئ يحتوى على الطهر الإلهى أو له القدرة على توصيله. وقد يكون استخدام الماء الجارى كافيا للأغراض العادية، إذ أن هذا النوع من الماء له جوهر مقدس. إلا أن أشد وسائل التطهير فعالية تستقى بالضرورة من جسم الذبائح المقدسة ومن دمها، وتتضمن أنماط التطهر طقوسا كنضح دم القربان أو رماده على المتطهر أو دهنه بالدهانات المقدسة أو تبخيره بالبخور الذى ظل يصاحب القرابين منذ القدم. ولكن يبدو أن القيمة الدينية للبخور كانت مستقلة عن القربان الحيوانى أصلا، فقد كان البخور هو اللبان المستخرج من فصيلة شديدة القدسية من الأشجار، وكان جمعه يتم بتدابير دينية معينة.[٥٩] لذا فسواء أكان العطر المقدس يستخدم فى المراهم أو يتم حرقه كأحد قرابين المذبح، فيبدو أنه كان يدين بقيمته للفكرة التى تقول إنه دم نبات حى وإلهى ومثله فى ذلك كمثل

لبان شجرة السامورة.٦٠

ومن اليسير أن ندرك أن وسائل التطهر كانت على درجات متفاوتة من الحدة كالقدسية نفسها، وكانت تستخدم فى بعض الحالات واحدة بعد أخرى بصورة تصاعدية. وكل اتصال بالمقدسات له جانب خطير؛ فقبل أن يغامر المرء بالاقتراب من أقدس المقدسات عليه أن يعد نفسه بالاغتسال وما الى ذلك من عمليات تطهر أقل درجة. وبناء على هذا المبدأ نشأت فى الديانات القديمة نظم شديدة التعقيد من طقوس التطهر إلا أن هذه النظم بلغت ذروتها فى قرابين التكفير؛ "فلاغفران لخطيئة بدون سفك دم".٦١

وفى أشد أنماط القربان بدائية لم يكن دم القربان يستخدم لمحو نجاسة، بل لبث جزء من الروح القدس فى العابد. إلا أن مفهوم أدوات التكفير باعتبارها تطهيرية يتضمن فكرة فحواها أن الأداة المقدسة تضيف الى حياة العابد شيئا وتجدد طهارته، كما تزيل عنه شيئا نجسا أيضا. ولاتخلو الفكرتان من توافق واضح بينهما إذا فهمنا النجاسة على أنها النوع الخطأ من الحياة، ويتم محوه بالتشرب بالنوع الصحيح. وهناك فكرة مماثلة كان البدائيون يربطون بينها وبين نجاسة المحرمات والتى كانوا يرجعونها الى حلول "الأرواح" أو الكيانات الحية فى الإنسان أو حوله؛ ونفس هذه الفكرة نجدها فى أنماط أرقى كثيرا من الديانات، ففى مسيحية العصور الوسطى كانت رقية طرد الشياطين من المتنصر تعتبر خطوة ضرورية تمهيدا للمعمودية.

والنجاسات التى كان يعتقد عند الساميين أنها تخترق الإنسان وتجعله لايصلح للمشاركة بحرية فى الحياة الاجتماعية والدينية لجماعته كانت لها

أنواع شديدة التنوع وطبيعة ينبغى أن نعتبرها مادية صرفة، كالنجاسة الناتجة عن ملامسة الميت وعن البرص وعن تناول الطعام المحرم وما الى ذلك. وكلها من بقايا المحرمات البدائية ولاتقدم شيئا مفيدا بالنسبة لتطورات ديانة الساميين. فكان يتم التعامل معها بالغسل حين تكون النجاسة من نوع خفيف؛ أو بطقوس أكثر تعقيدا تشمل استخدام دم قربان[٦٢] أو رماده[٦٣] أو ماشابه حين تكون النجاسة أكثر حدة. وكان العبرانيون والعرب كما سبق أن رأينا ينقلون النجاسة فى بعض الحالات الى طائر ويطلقونه بعيدا بها.[٦٤]

وهناك نوع واحد من النجاسة ارتبطت به أفكار أخلاقية هامة، وهو نجاسة سفك الدم. والنجاسة فيه هى نجاسة مادية فى المقام الأول؛ فالدم الحقيقى للقتيل وهو لايزال يلطخ يدى قاتله أو وهو مسفوك على الأرض دون التكفير عنه ودون أن يدفن هو الذى ينجس القاتل وجماعته كلها ولابد من التطهر منه. وقد سبق أن رأينا[٦٥] أن ديانات الساميين ليس بها تكفير عن القاتل نفسه بحيث يمكن إعادته الى مكانه الأصلى فى قبيلته، وقد ظل هذا المبدأ باقيا فى التشريع العبرانى الذى لايسمح بتقديم قرابين تكفير عن خطايا القتل. ولاتنطبق الفكرة الدينية الخاصة بالتطهر من إثم الدم إلا على الجماعة حيث تتنصل من فعلة الآثم من أفرادها وتسعى الى استرداد قدسيتها التى أضيرت بأداء قربان عام. لذا فإن المفهوم الدينى الخاص بمحو الخطيئة فى التاريخ السامى القديم يرتبط بفكرة تضامن جماعة الأتباع، وهى نفس الفكرة التى تجعل الأتقياء من بنى إسرائيل يعترفون ويبكون لا على خطاياهم وحسب، بل على خطايا آبائهم أيضا.[٦٦] وحين يضاف المفهوم القائل بأن الجماعة بهذه الصورة تصبح مسئولة عن الحفاظ

على القدسية فى كل جزء منها الى الفكّرة التى ترى أن القدسية تضار بالإثم، يوضع أساس متين لمفهوم الجماعة الدينية بوصفها مملكة الصالحين، وهو مفهوم يكمن فى جذور التعاليم الروحية لأنبياء بنى إسرائيل، لأن سفك الدم فى نطاق العشيرة هو المعيار فى المجتمع القديم. والرؤية الخاصة بالصلاح الإلهى الذى يميز ديانة بنى إسرائيل عن ديانة اليونان حتى قبل عصر الأنبياء ترتبط فى المقام الأول بفكرة عدم وجود تكفير عن خطيئة القتل بالنسبة للأفراد.[٦٧] وهو مبدأ ساد بين كل الأجناس فى أقدم مراحل التشريع والدين؛ إلا أنه تعطل عند الإغريق لأسباب سبق شرحها،[٦٨] بينما ظل قائما عند العبرانيين دون تغيير الى أن جاء حين من الدهر تطورت الخطيئة فيه بما يسمح بتفسيره كما فسره الأنبياء بطريقة تسمو بدين إسرائيل عن نطاق الأفكار الحسية التى ارتبطت بها المفاهيم البدائية عن القدسية.

وقد سنحت الفرصة لنا منذ قليل للإشارة الى موضوع الاعتراف بالخطيئة والبكاء عليها. وارتباط هذا الجزء من الدين بقربان التكفير هام ويستحق قدرا من التأمل.

كان يوم الغفران الكبير عند اليهود يوما للمذلة والندم على الخطيئة والتوبة عنها، ويتم الصوم فيه ويتسم بكل مظاهر الحزن الشديد.[٦٩] وكانت هناك حالات مماثلة من الحزن تراعى فى كل مناسبات التضرع بقدس الإله عند العبرانيين[٧٠] وعند جيرانهم أيضا.[٧١] وكان الناس فى هذه المناسبات يجتمعون بأحد الهياكل أو على أحد التلال، وهو مايدفعنا فى ضوء قواعد الدين القديم الى افتراض وجود قربان تكفير يمثل ذروة القداس؛[٧٢] كما يبدو أن الحداد

كانت تصحبه طقوس تكفير حين تدعو الحاجة اليها وقت حلول كارثة عامة كبرى وفى مناسبات أخرى أيضا. وقد سبق أن رأينا أن قرابين التكفير السنوية الخاصة بديانة البعل كان يصحبها حداد رسمى أيضا ولو أنه لم يكن تعبيرا عن الندم على الخطيئة، بل كان حزنا على الإله الميت. وكان أصل الحداد الإجبارى ومغزاه الأول واضحا تماما فى الحالة الأخيرة؛ فموت الإله لم يكن سوى موت الضحية شبه الآدمية التى يولول عليها المشاركون فى الحداد بنفس الصورة التى كان أهل تودة يولولون بها على ذبح الثور المقدس.[٧٣] وعلى أساس نفس هذا المبدأ كان المصريون بمنف يبكون على موت الكبش الذى كان يذبح كل عام للإله آمون ثم يضعون جلده على الصنم ويدفنون الجيفة فى تابوت مقدس.[٧٤] والحداد هنا على موت الضحية المقدسة التى تمثل الإله نفسه وهو ما يستنتج من استخدام جلدها. كما كان البكاء يصاحب حالات كان يعتقد أن الضحية فيها تمثل أحد أفراد عشيرة الأتباع؛ وكانت الضحية شبه الآدمية من أقرباء الإله وأصحاب القربان كما نعلم.

ونعتقد أنه يمكن افتراض أن البكاء على الضحية كان جزءا من أقدم طقوس القرابين وأن هذا هو التفسير الذى يعلل طقوسا كالولولة (ολουγη) التى كانت تصاحب قرابين الإغريق التى كانت النساء فيها يمثلن العنصر الرئيس كما هو الحال فى الحزن على الميت. ويعبر هيرودوت (ج٤، ١٨٩) عن دهشته من التشابه بين طقوس الإغريق وطقوس الليبيين وهم جنس كانت قدسية الحيوانات الداجنة عندهم شديدة التميز. فكان الليبيون يقتلون قرابينهم دون سفك دمها بدفعها من فوق أكواخهم[٧٥] ثم لى رقابها. وحيثما نجد تحاشيا

لسفك الدم فى أحد القرابين يمكن لنا أن نتأكد أن روح الضحية كانت تعتبر آدمية أو شبه آدمية، وقد لاتكون الولولة إلا من قبيل الحزن. كما كان "التهليل" (هِلّيل) الذى يصاحب القربان فى أقدم صوره عند الساميين نواحا على موت الضحية ولو أنه كان فى النهاية يتخذ شكل ترانيم شكر (هاليلويا) أو تحول عند العرب الى تكرار للفظ "لبيك". فلايمكن لنا أن نفصل "التهليل" السامى عن الولولة (ολουγη) الإغريقية، ولاشك أن هناك ارتباطا وثيقا بين الجذور "هالل" و"يالل" (بمعنى التهليل بالشكر فى العبرية) و "وَلول" فى العربية.[٧٦]

وهناك طقس آخر يسمح بتفسير ثنائى، وهو الرقص القربانى. فالرقص تعبير شائع عن الفرح الدينى كما يتضح من العديد من فقرات العهد القديم، إلا أن رقص كهنة البعل بسفر الملوك الأول ١٨/ ٢٦ يرتبط بخشوع الحداد، ونفس الفعل بمختلف تصريفاته فى اللغة السريانية معناه "أن يرقص" و "أن يندب".

وكانت الرهبة لموت الضحية فى قداس القربان العادى فى القدم تتحول الى فرح، وطرأ على التهليل تغير مماثل فى المعنى.[٧٧] إلا أن طقوس قرابين التكفير ظلت تمارس بدلائل على الحزن كانت تفسر فى بعض الحالات كما رأينا على أنها حزن على موت الإله، وفى حالات أخرى على أنها خشوع شديد وتهدئة لغضب الإله.

إن الفكرة القائلة بأن مشاعر الندم يتم التعبير عنها بالحزن هى فكرة مألوفة بالنسبة لنا حتى أنها تبدو لأول وهلة وكأنها لاتحتاج الى تفسير؛ إلا أن هذا الانطباع يستقيم بقليل من التأمل حيث يتبين أنه من غير المعقول أن نفترض أن

مظاهر الحـزن التى كانت تمارس فى طقـوس الخشوع لم تـكن تعبيـرا عن الندم على الخطيـئة فى المـقام الأول أو اسـتدرارا لعطف الإلـه، بل مجـرد ولولة على موت ضحـية تمت للعشيـرة بصلة قرابة. فهـذه المظاهر تتطابق مع مظاهر الحداد على الميت؛ وإذا قـال قائل إن هذا ليس إلا تعـبيـرا عن أشد أشكال الحـزن حدة لأجبناه بأن لدينا مايبـرر الحذر فى افتراض أن بعض الأفعـال تعد تعبيرا طبيـعيا عن الندم والاعتـراف بأن العادات التى تراعى فى الحزن على الميت كـان لها فى الأصل معنى محددا تماما وماكان لها أن تتحول الى تعبير عام عن الحزن إلا بعد نسيان هذا المعنى.٧٨ ولاشك أن افتراض أن طقوس الحداد القديمة على الضحية تغير معناها حين توقف البشر عن تطبيق معناها الأصلى أسهل من افتراض أنها جميعا قد نسيت الى حين ثم عادت بمعنى جديد.

كما أن الفكرة القائلة بأن الآلهة تشعر بصلة القربى بينها وبين أتباعها وأنها ترق لحـالهم حين يحل بهم الشـقـاء كانت أيضـا فكرة مـألوفـة حتى فى أقـدم الأديان. إلا أن العبادات الرسمية فى القدم كما رأينا فى تحليلنا لطقوس القرابين لم تكن موجـهة لمجـرد استدرار عطف الإله، بـل لفرض التزام اجتـمـاعى عليه تجاههم. فالتوبـة حتى فى لاهوت حكماء اليهود لاتكفر إلا عن الآثام الخـفيفة، أما الآثام الكبيـرة فتتطلب تقدمات عـينية أيضا.٧٩ وإذا كـانـت هذه هى رؤية اليهـودية المتأخرة بعـد كل ماقاله الأنبياء عن تفاهة التـقدمات العـينية عند رب لاينظر إلا للقـلوب فـإنه لمن الصـعب القـول بأن مظاهر الحـزن والخـشـوع فى الديانات الوثنيـة لم تكن إلا اسـتدرارا لعـطف الإله. ولاشك أن بعض المظاهر التى نميل الى اعتبـارها تعبيرا عن الحزن العمـيق أو المذلة بين يدى الإله كان لها معنى مختلف تمامـا. فحين يجرح الأتباع لحمهم فى طقوس الخـشوع مثلا، فإن

هذا ليس استدرارا لعطف الإله، بل وسيلة حسية محضة لإيجاد رباط دم مع الإله.[٨٠] كما أن عادة الصوم الديني تعتبر دليلا على الندم حيث كان حزن الأتباع على غربة الإله يصل الى درجة عدم القدرة على تناول الطعام؛ إلا أن هناك أسبابا قوية للاعتقاد بأن الصوم في نمطه الشرقي الصارم الذي يقضي بالإمساك التام عن تناول اللحم وعن الشراب ليس إلا استعدادا لتناول اللحم المقدس في طقوس دينية. ومن الشعوب البدائية من لايصومون وحسب، بل يمارسون عمليات تطهر قوية قبل الإقدام على تناول اللحم المقدس.؛[٨١] كما كان أهل حران يصومون في الثامن من نيسان، ثم يكسرون صومهم على اللحم الضأن ويتقربون في الوقت نفسه بخروف يقدمونه كمُحرَقة؛[٨٢] ويصوم اليهود المحدثون من العاشرة صباحا قبل تناول طعام الفصح؛ وحتى الكاثوليكي المحدث فرض عليه أن يذهب الى العشاء الرباني بمعدة خاوية. إذن يمكن القول إن طقس اعتراف التوبة والندم على الخطيئة يتبع نفس التشريع الذي لوحظ رسوخه في أفرع أخرى من العبادات؛ ويشير التفسير الأصلي الى مفهوم حسي للقدسية، والمفاهيم الحسية لاتفسح مجالا للتفسير الأخلاقي إلا بصورة تدريجية ومنقوصة.

وبالنسبة للتفسير الذي وضع لمختلف جوانب الأثر التكفيري للقربان والعبادات الدينية التي تصاحبه لابد لنا أن نشير الى سلسلة شديدة التميز من الطقوس يلعب جلد الذبيحة المقدسة فيها دورا رئيسا. ففي قربان نيلوس كان جلد الضحية وشعرها يؤكل مع سائر أجزاء الجثة، وفي بعض قرابين التكفير ومنها البقرة اللاوية الحمراء يتم حرق الضحية بجلدها وكل مابها. إلا أنها

كانت تسلخ فى العادة؛ وفى الطقوس اللاحقة حيث وضعت قواعد تحدد ما إذا كان الجلد من حق صاحب القربان أم يصبح جزءا من أتعاب الكاهن، كان الجلد يعامل بوصفه مجرد شئ ذى قيمة تجارية بلا أى مغزى دينى.[٨٣] لكننا رأينا أن كل أجزاء الضحية المقدسة بما فى ذلك فضلاتها كانت على درجة شديدة القدسية فى العصور القديمة، ومالم يكن يؤكل أو يحرق كان يستخدم لأغراض دينية أخرى، كما كان له أثر سحرى. وكان الجلد بخاصة يستخدم فى الطقوس القديمة إما لكسوة الصنم أو لكسوة الأتباع. وكان معنى هذين الطقسين واضحا تماما فى مرحلة من التطور الدينى كان الإله فيها وأتباعه والضحية جميعا ينتمون الى عشيرة واحدة.

وفيما يتعلق بتكسية الصنم أو الحجر المقدس بالجلد نذكر أننا توصلنا فى المحاضرة الخامسة الى استنتاج أن الأحجار المقدسة لم تكن مقدسة بطبيعتها فى معظم الحالات، بل كانت نصبا عشوائية اكتسبت قدسيتها من رضا الإله بأن يسكنها. كما تصادفنا فكرة شائعة رسخت حتى فى طقس يوم الغفران اليهودى وفحواها أن الهيكل (وهو مجرد صورة أحدث للحجر المقدس) يجب ترسيمه بالدم وأن يعاد ترسيمه دوريا بنفس الطريقة.[٨٤] والحقيقة أن الدم المقدس هو الذى يضفى على الحجر قدسيته ويجعله سكنا لروح الإله؛ وكما هو الحال فى سائر مراحل الطقس لايبدأ الإنسان بإقناع إلهه بالسكن فى الحجر، بل بإدخال روح الإله فى الحجر من خلال عملية سحرية. وكل الأقداس مقدسة بتجلٍ إلهى؛ إلا أن القربان فى أقدم العصور كان فى حد ذاته تجليا إلهيا بدائيا، وكان الموضع الذى يراق فيه الدم مرة واحدة هو أنسب مكان لإراقته فيه مرة أخرى. ومن هذا المنطلق فمن الطبيعى أن يتم صب الدم على صنم المذبح، بل دهنه

بالشحم المقدس وتعليق رؤوس القرابين وقرونها عليه أيضا.وكل هذه أشياء نجدها فى مختلف بقاع العالم،٨٥ وحين يوشك الحجر المقدس على التحول الى صنم، وصنم حيوانى فى المقام الأول، فمن الأنسب إلباسه جلد الضحية الإلهية.

ومن ناحية أخرى من الأنسب للعابد أن يلبس جلد الضحية وبذلك يكون قد تدثر بقدسيتها. والرداء عند الأمم البدائية ليس مجرد كساء مادى، بل جزء ثابت من الدين الاجتماعى، شئ يحمل به الإنسان على جسده رمز دينه، وهو فى حد ذاته تعويذة وآداة للحماية الإلهية. وعند الأمم الأفريقية حيث لاتزال قدسية الحيوانات الداجنة معترفا بها نجد أن أحد الأغراض التى يقتل لها الحيوان الحصول على جلده وصنع رداء منه؛ والقميص الجلدى البدائى المشار اليه بسفر التكوين (٣/ ٢١) أعطاه الرب نفسه لأول البشر. وحين يتحدث هيرودوت عن القرابين وديانة الليبيين،٨٦ يقوده الحديث الى ملاحظة أن جلد الماعز الذى تلبسه تماثيل أثينا ليس إلا جلد الماعز المزين بأهداب من الجلد والذى ترتديه نساء الليبيين؛ ويشير الاستنتاج ضمنا الى أنه كان رداء مقدسا.٨٧ وبعد أن توقف الناس عن استخدام الثوب المصنوع من جلد القربان الذى كان يدل على دين المرء وعلى عشيرته المقدسة فى حياتهم العادية، ظلوا يلبسونه فى المهام الدينية وخاصة قرابين التكفير. ولدينا أمثلة عديدة على ذلك عند الساميين، منها عابد الإله داجون الآشورى الذى يقدم سمكة قربانا للإله السمكة المتدثر بجلد سمكة؛ والقربان الفينيقى القديم بفريسة يتقرب بها رجال يلبسون جلدها؛ وقربان النعجة القبرصى المقدم للإلهة النعجة والذى كان أصحاب القربان

يرتدون له جلود النعاج.٨٨ وهناك أمثلة أخرى فى طقوس الإله ديونسوس السرية وغيرها من الطقوس الإغريقية وكذلك فى كل ديانة بدائية؛ فى حين أن الطقس القديم يظل ماثلا فى الديانات اللاحقة ولو فى ارتداء أقنعة الحيوانات لأغراض دينية.٨٩ وحين يقدم الأتباع أنفسهم فى قدس الإله وهم يلبسون جلودا من النوع المقدس كان معنى الطقس أنهم جاءوا للتعبد باعتبارهم أهل الضحية وأهل الإله أيضا. ولكن حين يوضع جلد الضحية الطازج على العابد فى القربان فإن الفكرة تكمن فى منحه التأثير القدسى لروحها. وهكذا كان جلد القربان فى طقوس التكفير والتطهر من الآثام تستخدم بطريقة مشابهة تماما لطريقة استخدام الدم، لكنه كان أكثر تعبيرا عن توحد روح العابد مع روح الضحية. وفى قرابين التكفير الإغريقية كان الرجل الذى يقدم القربان نيابة عنه يكتفى بوضع قدمه على الجلد فقط؛ وكان الحاج فى الحيرة يضع الرأس والقدمين على رأسه وهو جاثٍ على ركبتيه على الجلد؛٩٠ وفى بعض الطقوس الشامية المتأخرة نجد صبيا يتم تعميده بقربان وفى قدميه نعل مصنوع من جلد القربان.٩١ وهذه الطقوس لاتوحى بأية فكرة فيما يتعلق بمعنى قربان التكفير تختلف عن الأفكار التى عرضت لنا حتى الآن؛ ولكن بما أن جلد القربان هو أقدم أشكال الثياب المقدسة المخصصة لأداء المهام الدينية، فإن صورة "ثوب الصلاح" الذى وردت الإشارة اليه فى كل من التوراة والإنجيل ولايزال يمثل أحد أكثر المجازات الدينية شيوعا يمكن الرجوع بها الى هذا المصدر.

يتبين من هذه المناقشة المطولة أن الجوانب المختلفة لطقوس التكفير نشأ عنها عدد من الصور الدينية التى انتقلت الى المسيحية ولاتزال متداولة. فالتطهير من الخطيئة والإبدال والخلاص ودم التكفير وثياب الصلاح كلها مصطلحات تعود

الى طقس دينى قديم. إلا أن كل هذه المصطلحات كانت غامضة تماما فى تعريفاتها فى الديانة القديمة؛ فهى تشير الى انطباعات نشأت فى ذهن العابد بناء على سمات الطقس لا على المفاهيم الأخلاقية العقائدية المستنبطة منه؛ ولاجدوى من محاولة العثور بين هذه الألفاظ على شئ محدد ودقيق يشبه المفاهيم التى أضفاها عليها علماء اللاهوت المسيحى فيما بعد. والنقطة التى تبرز واضحة وقوية هى أن الفكرة الجوهرية فى القربان القديم هى التوحد المقدس وأن كل طقوس التكفير كان يعتقد فى نهاية الأمر أنها تؤدى الى نفخ روح الإله فى أتباعه وإيجاد رباط حى أو تأكيده بينهم وبين إلههم. وكان إدراك هذه الفكرة فى الطقس البدائى قاصرا على شكله الحسى والآلى، فكل المفاهيم الروحية والأخلاقية فى الحياة البدائية كانت تغلفها قشرة من التجسيد الحسى. وكان تخليص الحقيقة الروحية من قشرتها هو المهمة الكبرى التى كانت تواجه الديانات القديمة حتى يكون لها الحق فى مواصلة الهيمنة على عقول البشر. ومن تحليلنا يتبين أن قدرا من التقدم قد حدث فى هذا الاتجاه، وخاصة عند بنى إسرائيل. ولكن يتضح إجمالا عجز كل الأنساق الدينية القديمة عن التحرر من خلال تطورها الطبيعى وحده من النقيصة الفطرية الكامنة فى كل محاولة لتجسيد الحقيقة الروحية فى صيغ مادية. فلابد للنسق الدينى أن يظل ماديا أبدا حتى وإن تدثرت ماديته فى عباءة التصوف.

*

هوامش

1*Supra*, p. 263 *sq*.

٢حزقيال ١٦/ ٢٠؛ ٢٣/ ٣٧.

٣قارن ذلك بما ورد عن قربان الوليد البكر، الملحوظة الإضافية (هـ).

٤تظهر المُحرَقة التى تقدم عند شن حملة بسفر القضاة ٦/ ٢٠ و٢٠/ ٢٦، وبسفر صموئيل الأول ٧/ ٩ و١٣/ ١٠. وفى سفر القضاة ٦/ ٢٠ وبدلا من تقديم قربان قبل الحرب نجد نذرا بتقديم مُحرَقة بعد النصر. والرأى الذى يتخذه آخر من صاغ الأسفار التاريخية (القضاة، صموئيل، الملوك) بأن حروب بنى إسرائيل مع جيرانها كانت دائما عقاب علي الخطيئة ليس قديما؛ انظر التكوين ٢٧/ ٢٩؛ ٤٩/ ٨؛ العدد ٢٤/ ٢٤؛ التثنية ٢٣/ ٢٩.

٥أشعياء ١٣/ ٣؛ إرمياء ٤/ ٤؛ ٥١/ ٢٨؛ يوئيل ٤/ ٩؛ ميخا ٣/ ٥. انظر *Supra*, p. 158، والملحوظة الإضافية (ج).

٦لعل نمط جمع المحاربين معا بإرسال أجزاء من ذبيحة مقطعة (صموئيل الأول ١١/ ٧)؛ القضاة ١٩/ ٢٩) كان له فى الأصل مغزى مقدس يماثل المغزى من نمط العهد الذى تقطع الذبيحة فيه الى قطعتين؛ انظر الملحوظة الإضافية (ح) والعادة التى يشير اليها لوسيان (Lucian, *Toxaris*, 48). وكان هناك عهد يتم بتقطيع ثور الى قطع صغيرة عند المولوسيين؛ Zenobious, ii. 83.

7*Ap*. Porph., *De Abst*. ii. 56.

٨وحتى فى عصر ازدهار الحضارة الهيلينية نجد مايدل على وجود إيمان راسخ بفعالية القربان الآدمى فى ضمان النصر فى الحرب. وظلت ملاءمة هذا القربان موضع نقاش رسمى حتى عصر بيلوبيدس وأيدته سوابق تاريخية وأسطورية (Plutarch, *Pelopidas*, 21). إلا أن السوابق التاريخية تقتصر على الحالة الوحيدة والاستثنائية للتقرب بثلاثة من الأسرى قبل معركة

سلاَميس. ومن ناحية أخرى يمكن إضافة المزيد الى قائمة السوابق الأسطورية، منها حالة بومباس (Zenobious, ii. 84).

٩ونجد استهلال الحملة العسكرية بأفريقيا أيضا باعتبارها من المناسبات النادرة التى تبرر ذبح ذبيحة من قطعان القبيلة؛ انظر المحاضرة الخامسة.

١٠وهناك مايبرر الاعتقاد بوجود قربان فى العصور الشديدة القدم كان يقدم بعد النصر. انظر الملحوظة الإضافية (م).

11*Supra*, p. 290 *sqq.*

١٢للاطلاع على أمثلة على القرابين المقدسة السنوية بقربان الطوطم انظر Frazer, *Totemism*, p. 48 and *Supra*, p. 295, note 2.

١٣نرى من جانبنا أن تقلب المواسم فى معظم أنواع المناخ لايقل أهمية بالنسبة للصياد أو للرعوى البدائى عنه بالنسبة للفلاح المتحضر. فمن وصف دوتى للقبائل الرعوية بصحراء العرب ومما يطالعنا به أغاثاركيدس عن رعاة البحر الأحمر ندرك أن المواسم التى يفشل فيها الرعى فى الحياة الرعوية البحتة هى فترات من العام يكاد يسودها الجوع بالنسبة للإنسان والحيوان. وكان الفارق فى المناخ محسوسا بصورة أكبر عند أجناس أشد بدائية كالاستراليين الذين لايقتنون حيوانات داجنة؛ حتى أن الأطفال ببعض مناطق استراليا لايولدون إلا فى موسم واحد من العام؛ فقد فرضت التغيرات الطبيعية السنوية نفسها فرضا على حياة الإنسان لدرجة يصعب تصورها بالنسبة لنا. والماشية الداجنة فى الجزيرة العربية الرعوية تتكاثر عادة فى موسم الربيع القصير (Doughty, i. 429)، وهو مايساعد على تحديد موسم سنوى للقرابين. فالإبل تتوالد فى فبراير وأوائل مارس؛ Blunt, *Bed. Tribes*, ii. 166.

14*Supra*, p. 344. كما يلاحظ أن الرأس والأحشاء، أى مقار الروح، لابد أن تؤكل (الخروج ١٢/ ٩).

15Lydus, *De Mens.* iv. 45; وانظر الملحوظة الإضافية (ز).

١٦الفهرست، ص٣٢٢. نجد بقايا من قدسية شهر نيسان بالبطراء (الموسوعة البريطانية، ١٨/ ١٩٩) وعند الأنباط وهو ماستنتجه برجر من دراسة لنقوش مدائن صالح.

١٧اللاويين ١٦/ ٣٠.

١٨يوما ٨/ ٨، ٩.

١٩حزقيال ٤٥/ ١٩، ٢٠.

٢٠اللاويين ١٦/ ١٩؛ وانظر الفقرة ٣٣ حيث يشمل التكفير الحرم كله.

٢١للاطلاع على أمثلة للقربان الآدمى السنوى فى مجال الساميات بقرطاجة انظر Porph., *De Abst.* ii. 27 (عن ثيوفراستوس)، Pliny, *H. N.* xxxvi. 29؛ وفى دومة بجزيرة العرب انظر *De Abst.* ii. 56. وكان يعتقد أن قربان الأيل فى لاوديسيا بالشام بديلا للقربان الأقدم بإحدى العذارى. (انظر الملحوظة الإضافية (ز).

22Diod. xx. 14.

23Euseb., *Proep. Ev.* i. 10. 21, 33 ويبدو أنه حتى الجهلة من بنى إسرائيل وهم المخاطبون فى سفر ميخا ٦/ ٧ كان شعورهم بالخطيئة أعمق منه عند الساميين الوثنيين.

٢٤لم نصادف أى مثال سامى على نوع آخر من الأساطير التفسيرية التى نجد لها أمثلة عديدة فى اليونان، أى أن قربان التكفير السنوى فرض عقابا على إثم قديم لابد من التكفير عنه من جيل الى جيل. وفى كلتا الحالتين كان القربان آدميا فى الأصل كما تروى الأسطورة.

25*Supra*, p. 364 *sqq.*

٢٦لكان الرومان يستبدلون دمى من الصوف بالتقدمات الآدمية فى المعابد وفى عبادة مانيا. وفى المكسيك كانت الأضاحى الآدمية تعتبر تجسيدا للإله عادة، ولكن كان يتم أيضا صنع تماثيل للآلهة من العجين ثم تلتهم فى طقس دينى.

٢٧نستخدم هذا اللفظ كمصطلح عام يصف نوعا خاصا من الطقوس دون أن نلتزم بالرأى القائل بأن كل الطقوس من هذا النوع كانت ترتبط بعبادة إله واحد. بل إن وجود إله باسم أدونيس ليس مؤكدا فى حد ذاته. وماكان الإغريق يتخذونه اسما علما قد لايعدو أن يكون لقبا

هو "أدون" أى "سيد" يطلق على العديد من الالهة (CIL. viii. 1211).

٢٨Καταγιζονσι لمعنى اللفظ انظر Lucian, *De Luctu*, 19.

29*Supra*, p. 290 *sq*.،لو صدق هذا فادونيس القبرصى كان هو الإله الخنزير فى الأصل

وكانت الذبيحة المقدسة فى هذه الحالة كما فى حالات أخرى عديدة قد تحولت بناء على تأويل محرف الى عدو الإله. انظر Frazer, *The Golden Bough*, ii. 50.

٣٠وفى اليونان حيث لم تكن "الأدونيسات" جزءا من دين الدولة، يبدو أن الاحتفال كان قاصرا على هؤلاء.

٣١وهذا جزء من الطقس السامى الأصيل وليس إغريقيا أو سكندريا فقط؛ Lampridius, *Heliog.* vii.: "Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exihibuit."

ولما لم يكن هناك شك فى أن سَلَمبو أو سَلمبَس = "صلم بعل" (صورة البعل) فمن الغريب أن ينقاد الباحثون وراء تضليل هيسيكيوس ويسلمون بأن سلمبو أحد أسماء أفروديت الشرقية.

32*Dea Syria*, 6 (Byblus); Ammianus, xx. 9. 15 (Antioch).

33Ed. Tornberg, x. 27; see Bar Hebræus, *Chron. Syr.* ed. Bedjan, p. 242.

34*Supra*, p. 158.

٣٥لايمكن الربط بين طقوس بيلوس وقطف العنب أو الحصاد لأن أوان كل من هاتين العمليتين فى موسم الجفاف، وقد مات إله بيلوس عندما كان نهره المقدس بفيض بماء المطر. وهنا يبدو القربان الذى كان يتم تقديمه قبل الزراعة فى الربيع وقد استرد مكانته الأولى فى الدورة الدينية السنوية.

36*The Golden Bough*, chap. iii. 4.والدليل الذى يقدمه الأستاذ فريزر لاينطبق تماما دون قصره على الأدونيسات السامية - وربما كانت الأنماط الإغريقية والسكندرية للحداد

قد خضعت للمؤثرات الإغريقية والمصرية. وتشير الشواهد السامية الى بابل باعتبارها مصدر قربان الحبوب السامى؛ لذا فقد وجد بيزولد أن تموز والشهر التالى له وهو آب هما شهرا الحصاد بشمال بابل فى القرن الخامس عشر قبل الميلاد. (*Tell el-Amarna Tablets*, Brit. Mus. 1892, p. xxix).

37*Supra*, p. 284 *sq*.

٣٨ورد فى النقش ٨٦ أن كهنة الهيكل كانوا يشملون طائفة من الجزارين (زوحيم)، وكذلك فى الحيرة (*Dea Syria*, xliii). وكان اللاويون غالبا مايقومون بدور الجزارين عند اليهود فى الهيكل الثانى؛ ولكن قبل السبى كان جزارو الهيكل من الأغراب غير مختتنين (حزقيال ٤٤/٦ ومابعدها).

٣٩نجد فى العهد القديم فتيانا ينحرون الذبائح بسفر الخروج، ٢٤/ ٥؛ والشيوخ بسفر اللاويين ٤/ ١٥ والتثنية ٢١/ ٤؛ وهارون بسفر اللاويين ١٦/ ١٥؛ انظر يوما ٤/ ٣. وكل القرابين عدا المذكورة أخيرا يجوز ذبحها بيد أي من بنى إسرائيل طبقا لقول الحاخامات. واختيار "الفتيان" أو "الصبية" ليقوموا بالذبح بسفر الخروج إصحاح ٢٤ يوازى اختيار الصبية ليقوموا بتنفيذ الإعدام. وما ورد بسفر القضاة ٨/ ٢٠ ليس حالة منفصلة، إذ يذكر نيلوس أيضا (ص٦٧) أن العرب كانوا يكلفون الصبية بإعدام أسراهم.

٤٠نفس هذا الإحساس تم التعبير عنه بسفر اللاويين ١٧/ ١١؛ التكوين ٨/ ٣ ومابعدها.

٤١الدم الذى يدعو للثأر هو الدم الذى يسقط على الأرض (التكوين ٤/ ١٠). لذا فالدم الذى يُرفض الثأر له يقال إنه وطئ تحت الأقدام (ابن هشام، ص٧٩)، والدم المنسى يردم تحت الأرض (أيوب ١٦/ ١٨). وغالبا مانصادفنا فكرة فحواها أن الموت الذى يتم بدون سفك دم أو لايسقط من الدم فيه شئ على الأرض لايدعو للثأر؛ فى حين أن ضربة خفيفة تدعو للثأر إن أدت الى نزف الدم (مفضل الضبى، الأمثال، ص١٠، ط كونستانت، ١٣٠٠ هـ). وكان قتل الأطفال بجزيرة العرب يتم بوأد الطفل؛ وكان الملوك الذين يؤسرون يذبحون بتصفية دمهم فى وعاء، وإن لامست قطرة منه الأرض كان يعتقد أنهم سيثأر لقتلهم (*Supra*, p. 369, note

1). وغالبا مانصادف تطبيق هذا المبدأ على قرابين الحيوانات المقدسة والحيوانات التى تمت للعشيرة بصلة قربى؛ فكانت تخنق أو تقتل بأداة غير حادة (*Supra*, p. 343)؛ لاحظ أيضا المطرقة التى يرد ذكرها فى المشاهد القربانية الكلدانية القديمة، Menant, *Glyptique*, i. p. 151)، أو لاينبغى على الأقل أن تسقط ولو قطرة من دمها على الأرض (Bancroft, iii. p. 168).

42*Dea Syria*, lviii.; يوما ٦/٦

43Plutarch, *Is. et Os.* 30; الملحوظة الإضافية (و)

٤٤فى ثارجيليا وفى احتفال ليوكاديا.

٤٥التكوين ٣٨/ ٢٤؛ اللاويين ٢٠/ ١٤؛ ٢١/ ٩؛ يشوع ٧/ ١٥.

٤٦صخرة تاربيا بروما هى أول مايخطر على البال فى هذا الصدد. ونجد عند العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثانى ٢٥/ ١٢)، وفى العصر الحديث قام عرب سيناء بقتل الأستاذ پالمر بدفعه من فوق صخرة؛ انظر أيضا سفر الملوك الثانى ٨/ ١٢؛ هوشع ١٠/ ١٤ حيث يبدو أن هذه هى الطريقة المعتادة لقتل غير المحاربين. ونعتقد من جانبنا أن الطريقة الغامضة للإعدام "أمام الرب" والتى وردت الإشارة اليها بسفر صموئيل الثانى ٢١/ ٩ (والعدد ٢٥/ ٤) كانت من نفس النوع، لأن الضحايا فيها يسقطون فيلقون حتفهم؛ وسوف يرد "هوقّع" على "أوتع". ويلاحظ أن الإعدام الدينى يتم فى موعد قربان تكفير الفصح.

٤٧والمسئولية هاهنا عن سفك الدم تقع على أقرب بلدة (الفقرة ٢)؛ انظر الأغانى، ج٩، ص١٧٨ ومابعدها حيث يلقى دم القتيل على أقرب بيت.

٤٨صموئيل الثانى ٢١.

٤٩صموئيل الأول ٢/ ٢٧ ومابعدها.

٥٠يشوع ٧/ ١، ١١.

٥١اللاويين ١٦/ ٢١.

٥٢اللاويين ١٤/ ٧، ٥٣؛ وانظر زكريا ٥/ ٥ ومابعدها.

٥٣تاج العروس، مادة فضّ، (Lane, *s.v.*; *O.T.* in *J. Ch.*, 1st ed., p. 439;) (Wellh. p. 156) وهناك مثال آشوري مماثل في (*Records of the Past*, ix. 151). ومن المرجح أن طرد المذنب في أقدم العصور لم يكن يعني سوى تخليص الجماعة من عدوى قاتلة.

٥٤التكوين ٤٨/ ١٤؛ العدد ٨/ ١٠؛ التثنية ٣٤/ ٩؛ انظر الملوك الثاني ٢/ ١٣ ومابعدها.

٥٥من المؤكد أن القرابين الإغريقية الخاصة بالتكفير عن القتل لم تكن تعتبر إعداما، بل طقوس تهدف للتطهر من الآثام.

٥٦يضم اللاهوت اليهودي الكثير مما يتصل بقبول حسنات المحسن نيابة عن المسئ، ولكن ليس فيه إلا قليل ممايتصل بالتكفير عن طريق القرابين.

٥٧انظر الملحوظة الإضافية (ب) و *Supra*, p. 351 *sq*.

٥٨العدد ١٩/ ٨، ١٠.

59Pliny, xii. 54.وكان الحق في مجرد رؤية هذه الأشجار قاصرا على عائلات معينة كان على أفرادها حين يجمعون لبانها أن يمسكوا عن أي اتصال بالنساء وعن المشاركة في الجنازات.

60*Supra*, p. 133.

61Heb, ix. 22.

٦٢اللاويين ١٤/ ١٧، ٥١.

٦٣العدد ١٩/ ١٧.

64*Supra*, p. 422.،وفي حالة العرب كانت المرأة أيضا تقذف بقطعة من روث الإبل، والأرجح أنها كان يفترض تحولها الى وعاء لنجاستها؛ أو كانت تقرض أظافرها أو تجز خصلة من شعرها (انظر سفر التثنية ٢١/ ١٢) حيث يبدو أن هذه الأجزاء باعتبارها من أهم أجزاء من البدن (*Supra*, p. 324, note 2) يفترض أن الروح النجسة تتركز فيهما؛ أو كانت تدهن نفسها بالعطور، أي بأداة مقدسة، أو تحك جسمها في حمار أو خروف أو شاة لكي تنتقل نجاستها الى الحيوان.

65*Supra*, p. 359 *sq*., 423.

٦٦هوشع ١٠/ ٩؛ أرمياء ٣/ ٢٥؛ عذرا ٩/ ٧؛ المزامير ١٠٦/ ٦.

٦٧الخروج ٢١/ ١٤.

68*Supra*, p. 360.

٦٩كان الاغتسال واستخدام المراهم وانتعال النعال محرما، بيوما ٨/ ١.

٧٠صموئيل الأول ٧/ ٦؛ أشعياء ٣٧/ ١؛ يوئيل ٢/ ١٢ ومابعدها.

٧١أشعياء ١٥/ ٢ ومابعدها.

٧٢الباكون الذين يولولون على مضاجعهم فى سفر هوشع ٧/ ١٤ كانوا فى مهمة دينية. وبما أن المحزونين يرقدون على الأرض فإننا نرى أن المضاجع هى المقاعد التى كان الناس يجلسون عليها فى الوليمة القربانية (عاموس ٢/ ٨، ٦/ ٤) التى تتسم هاهنا بطابع الطقس القربانى لا بطابع الوليمة البهيج.

73*Supra*, p. 299 *sq*.

74Herod. ii. 42. وكان الحداد فى مصر يصاحب قرابين أخرى أيضا، وخاصة فى عيد بوصيرص الكبير. انظر Herod. ii. 40, 61.

٧٥وهو مايشبه نضح الدم فى الفصح على عتبة الباب وقوائمه.

٧٦يمكن الرجوع فى هذه النقطة ولكن بحذر الى Movers, *Phoen*. i. 246 *sq*. يرتبط الجذر العربى "أهلّ تهليلا" بذبح الضحية فى المقام الأول (*supra*, p. 340). فلحم الحيوان الذى يقتل باسم أحد الأصنام هو "ما أهل لغير الله"، ويشمل التهليل (١) ذكر الذابح لاسم الله ، (٢) تهليل الجماعة المصاحب لهذا الفعل، (٣) أى نوع من التهليل الدينى كامتداد لذلك. وإذا لاحظنا أن البسملة صيغة يعتذر بها الذابح عن فعلته الجريئة وأن التهليل معناه أيضا "التراجع فزعا" (انظر Nöldeke in *ZDMG*. xli. 723) نتيقن من أن التهليل لم يكن تعبيرا عن الفرح فى الأصل، بل عن الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتقاق الفعل "أهلّ" من "هِلال"

(Lagarde, ii. 19; Snouk Hurgronje, *Het mekaansche Deest*, p. 75)، ولكن ينبغي تنحيته جانبا. راجع Wellh. p. 107 لمزيد من الإطلاع على الموضوع كله.

٧٧لعل هذا التحول كان أسهل كثيرا مما يبدو لنا؛ فالتهليل في الحداد وفي الفرح يبدو وكأنه موجه لطرد التأثيرات الشريرة. فالبشر كالأطفال يصخبون حين يفرحون، إلا أن "الزغاريط" عند نساء الشرق ليست تعبيرا طبيعيا عن الفرح ولاتختلف حسيا عن الصوت الذى يطلقنه فى الولولة. فاللفظ العبرى "رِنّا" يستخدم بمعني الصراخ فرحا والصراخ بكاءً فى الصوم الدينى (إرمياء ١٤/ ١٢). ويستخدم الجذر في العربية بمعنى الصراخ حزنا.

78*Supra*, p. 322 *sq*., p. 336 *sq*.

٧٩يوما ٨/ ٨.

80*Supra*, p. 321 *sqq*.

81Thomson, *Masai Land*, p. 430.

٨٢الفهرست، ص٣٢٢. وفى مصر كان هناك صوم يسبق الطعام القربانى فى عيد بوصيرص الكبير حيث كانت الضحية شبه آدمية، Herod, ii. 40.

٨٣جلد المُحرقة فى التشريع اللاوى (اللاويين ٧/ ٨) من حق مساعد الكاهن؛ وكان يرد لصاحبه فى حالات أخرى. وكان العرف فى قرطاجة يختلف، فمن المابد ما كان يعطى جلد الذبيحة للكهنة، ومنها ما كان يعيده لصاحب القربان (*CIS*. Nos. 165, 167). وفى سبّار ببابل كانت أتعاب القرابين التى تدفع للكاهن تشمل الجلد (*Beiträge zur Assyriologie*, vol. i. (1890) pp. 274, 286).

٨٤حزقيال ٤٣/ ١٨ ومابعدها؛ اللاويين ٨/ ١٥؛ حزقيال ٤٥/ ١٨ ومابعدها؛ اللاويين ١٦/ ٣٣.

٨٥كانت رؤوس الثيران تعتبر رموزا تعلق على الهياكل الإغريقية، ولم تكن هذه الرؤوس سوى بديلا حديثا لرؤوس الضحايا. وربما ترجع قرون الهيكل السامى الى نفس هذا الأصل.

86Herod. iv. 188 *sqq*. ويستدل على كون الضحايا من الماعز من السياق، إلا أن هذا

يتأكد بمقارنته بأبقراط (Hippocrates, ed. Littré, vi. 356).

٨٧والأهداب تطابق نظيرتها على الثوب الذي ورد وصفه في التشريع اليهودي وكان لها مغزى ديني (العدد ١٥/ ٣٨ ومابعدها). وربما كان من أقدم أشكال الرداء ذي الأهداب "الرَّهط" أو "الحَوف"، وهو زنار أو منطقة قصيرة من الجلد مشقوقة الى أهداب وكانت ترتديها بنات العرب ونساؤهم ويقال أن الناس كانوا يلبسونها عند الكعبة. ومن هذا الثوب البدائي اشتقت الأهداب والمناطق ذات الحواشي والتي ظهرت كتمائم عند العرب (بَريم، مرصعة؛ وكانت الأخيرة مشقوبة ويمر خلالها هدب آخر)؛ قارن ذلك بالأهداب السحرية عند الرومان والتي كانت تقتطع من جلد قرابين التكفير ويعتقد أن لمسها يشفي العقم.

89*Supra*, pp. 293, 310; والملحوظتان الإضافيتان (و) و (ز). ويلاحظ أيضا أن كهنة وادي النخيل الذين كانوا يتوارثون مناصبهم كانوا يرتدون ثيابا من الجلد (Strabo, xvi. 4. 18.). انظر "الزنار" أو "المنطقة الجلدية" التي كان يلبسها النبي عليجاه (الملوك الثاني ١/ ٨).

٩٠كانت هذه الأقنعة تلبس عند عرب نجران في الطقوس التي حكم عليها المطران جريجيتيوس في القواعد التي استنها لرعيته (الباب ٣٤) بأنها وثنية (Boissonade, *Anecd.* *Gr.* vol. v.).

91*Dea Syria*, lv.

92*Actes* of the Leyden Congress, ii. 1. 336 (361).

*

ملحوظات إضافية

الملحوظة الإضافية (أ)

الآلهة والشياطين والنباتات والحيوانات

تهدف هذه الملحوظة الى تذليل بعض المصاعب التى تخللت المناقشات فى نص الكتاب.

١. إن الأهمية التى أضفيناها على المعتقدات الغيبية العربية فيما يتعلق بالجان باعتبارها تقدم دليلا على أصل الأقداس المحلية قد تبدو مبالغا فيها حين يلاحظ أن كل الحقائق تقريبا مستقاة من فرع واحد من الساميات. وقد يسأل سائل ما الدليل على أن هذه المعتقدات الغيبية العربية تعد جزءا من العقيدة المشتركة للجنس السامى؟ ونجيب على هذا التساؤل بأن التحليل يثبت أن الفكر العربى لم يكن به شئ يميزه. فهو نفس الفكر العادى الذى نجده لدى كل الشعوب البدائية، ويشتمل على أفكار لاتنتمى إلا الى العقلية البدائية. وإذا افترضنا أن هذه العقيدة نشأت بالجزيرة العربية لإسباب خاصة ومحلية بعد انفصال سائر أفرع الجنس السامى فهذا معناه خوض كل الاحتمالات. والقليل الذى نعرفه عن الجان عند الساميين الشماليين يتفق تماما مع الحقائق العربية.

واختفت العفاريت من الديانة العبرانية ونادرا مانصادفها فى التوراة إلا فى الصور المجازية، ولو أن "شعيريم" (الكائنات كثيفة الشَعر) و"ليليت" (عفريت الليل) عند العبرانيين تطابق الجن عند العرب تماما (Wellh, 135).

على أية حال فالنقطة الرئيسة هي أن رؤية البدائيين للطبيعة بما تضفيه على النباتات والحيوانات العقل والسمات الخارقة والشيطانية سادت بين الساميين الشماليين وكذلك عند العرب. ومن الثابت أن وجهة النظر البدائية ظلت باقية فى ممارسات السحر بعد أن نسخت فى الدين نفسه؛ والمعتقدات الغيبية السائدة بين الدهماء فى الدول المتحضرة الحديثة ليست أكثر تقدما عنها عند أشد الشعوب بدائية. كما أن طقوس السحر والمعتقدات الغيبية السائدة بين العامة عند الساميين لاتعد من بقايا الوثنية الرسمية المتأخرة الخاصة بالأقداس الكبرى بقدر ماهى من بقايا مرحلة من المعتقدات أسبق وأشد بدائية كانت الأنماط المتأخرة من العبادات الوثنية قد طغت عليها لكنها لم تمحها. ورؤية الطبيعة التى سادت السحر السامى هى نفس الرؤية البدائية التى ثبت أنها تمثل الأساس الذى يقوم عليه إيمان العرب بالجن. ومن ممارسات السحر عند السريان القدماء والتى استمرت بعد دخول المسيحية بفترة طويلة بقيت بعض الشواهد محفوظة فى لوائح يعقوب الرهاوى التى نشرت بالسريانية على يد لاجارد (Lagarde, *Rel.* *iur. eccl. ant.* Leipz. 1856) وترجمها كايسر الى الألمانية (Kayser, *Die* *Canones Jacob's von Edessa.* Leipz. 1886). ومن هذه الممارسات ماكان

يستخدم فى حالات المرض ويقضى بالبحث عن جذر نوع معين من الشوك يسمى "الزعرور" وتقديم تقدمة له وتناول الطعام والشراب بجوار جذره الذى كان يعامل كضيف على الوليمة (Qu. 38). ومن النباتات الشيطانية الأخرى عند الساميين الشماليين نبات يسمى "باراس" ورد وصفه لدى جوزيفوس (Josephus. *B. J.* vii. 6. 3.) بأنه يفر ممن يحاول الإمساك به ويؤدى لمسه الى الموت طالما كان لايزال على جذوره فى الأرض. ويبدو أن هذا النبات هو اليبروح الذى يروى العرب عنه قصصا مماثلة، وحتى الألمان القدماء كانوا يعتقدون أن روحا تسكنه. وحين تتحدث النباتات فى قصة يوثام وتتصرف كالبشر فإن هذا ليس إلا إضفاء للصفات البشرية على النباتات؛ أما الجدل بين نباتى الخبازى واليبروح والذى يرويه ابن ميمون عن "الزراعة عند الأنباط" الملفق (Chwolsohn. *Ssabier,* ii. 459, 914) والذى يمنع الخبازى من الرد على نبيها فهو مثال أصيل على الخرافات السامية القديمة. وفى مثل هذه الأمور نكون على يقين من أنه حتى من يلفق الحكايات يمثل المعتقدات الشعبية تمثيلا سليما. وفيما يتعلق بالحيوانات فإن الطابع الشيطانى للأفعى فى جنة عدن لاتخطئه العين؛ والأفعى ليست مجرد تنكر مؤقت للشيطان، وإلا لكان عقابها بلامعنى.[1] كما أن ممارسة سحر الأفعى الذى وردت الإشارة اليه مرارا وتكرارا فى التوراة ترتبط بالطابع الشيطانى لهذا الكائن؛ والفكرة القائلة بأن الحيوانات يمكن كبح جماحها بالتعاويذ، كمنعها مثلا من إيذاء القطعان والكروم (يعقوب

الرهاوى، ٤٦)، تقوم علـى نفس الرؤية لأن السحـرة يتسلطون على الشياطين والكائنات الخاضعة للشياطين.

ومن أغرب المعتقدات الغيبية السريانيـة مايلى. حين تغزو الديدان بستانا تجتمع العذارى؛ فتؤخذ دودة واحدة وتعين إحدى الفتيات أمـا لها. وحينئذ يتم البكاء على الحشرة وتدفـن ويتم اقتياد الأم الى الموضـع الذى تكون فيـه بقيـة الديدان وسط البكاء على ثكلها. ثم تختفى الديدان كلها (الرهاوى، ٤٤). ومن الواضح هاهنا افتـراض أن الحشرات تفـهم وتتأثر بالمأساة التى تأتى لصـالحهم. وأساطير طور عـابدين السريانية التى جمعـها كل من بريم وسوسين (Prym & Socin, Göt. 1881) مليـئة بالحـيـوانات ذات القوى الشـيطانيـة. وكل نوع من الحـيوانـات فى هذه الحكايات يمثل جـمـاعة منظـمة مـستقـلة؛ فهى تـتحـدث وتتصـرف كالبشـر، ولكن لديها قـوى خارقة ولهـا صلات وثيـقة بالجن الذين يتمثلون فى الأساطير أيضا. وفى النهاية يلاحظ أن إيمان الساميين بالنذر والتطير والاسـترشـاد بالحيـوانات ينتمى الى نفس الـنوعيـة من الأفكار. فالنذر ليست رموزا عمياء؛ والحيوانات تعرف ماذا تقول النذر للبشر.

٢. لو صح الرأى الوارد بالنص قد يبرز التساؤل عن السبب فى عدم وجود شواهد مباشـرة ومقنعة على الطوطمية السامية. وقـد يقول قائل إنك ذكرت أن بقايا الرؤية البـدائية القديمة للطبـيعة والتى تتـفق مع الطوطمية لاتزال مشـهودة بوضـوح فى رؤية السـامـيين عن الأرواح الشـيطانيـة. إلا أن تلـك الرؤية عند

الشعوب البدائية ترتبط عادة بالاعتقاد بأن نوعا واحدا من الشياطين -أو بالأحرى فصيلة واحدة من النبات أو الحيوان له سمات شيطانية- يتحالف مع إحدى عشائر البشر. فكيف يتفق هذا مع الحقائق العربية التى تبدو فيها الشياطين أو الحيوانات الشيطانية عادة كأعداء للبشر؟ والإجابة العامة على هذه المعضلة هى أن الطواطم أو الكائنات الشيطانية الخيرة سرعان ماكانت تتحول الى آلهة حين يسمو البشر على الهمجية الخالصة؛ فى حين أن الكائنات الشريرة التى تخرج عن دائرة الحياة البشرية المنظمة لاتتأثر بالتقدم الاجتماعى بصورة مباشرة وتستعيد سماتها البدائية دون أن يطرأ عليها أى تغيير. وحين يعتبر البشر أن هناك صلة دم تربطهم بفصيلة ما من فصائل الحيوان فإن كل تقدم يطرأ على نظرتهم لأنفسهم تؤثر على رؤيتهم للحيوانات المقدسة. وحين يرون فى إلههم جدا أعلى لجنسهم فلابد لهم أيضا أن يعتبروه جدا لحيواناتهم الطوطمية ويميلون الى تصوره على هيئة حيوان. ويركز الإله الحيوان على شخصه الاحترام الذى كان يوجه لكل حيوانات الفصيلة الطوطمية. وفى النهاية فإن الإله الحيوان الذى يتميز بالعديد من سمات البشر باعتباره كائنا شيطانيا يتحول الى إله ذى صفات آدمية وتتراجع صفاته الحيوانية الى الوراء. ولكن ماكان لشئ كهذا أن يحدث للحيوانات الشيطانية التى تظل خارج هذه الدائرة ولايتم إدخالها فى علاقة إخوة مع البشر. فتبقى كما كانت الى أن يحدث تقدم تنويرى -وهو تقدم بطئ عند القاعدة العريضة من أى جنس- فيجردها تدريجيا من سماتها الخارقة. لذا

فمن الطبيعى أن الإيمان بالأرواح المعادية من فصائل النبات أو الحيوان تظل باقية لمدة طويلة بعد أن تكون الفصائل الخيرة قد أفسحت المجال للآلهة الفردية بعد أن تفقد كثيرا من صلاتها الطوطمية الأصلية. وفى المرحلة التى كانت أشد الشعوب السامية بدائية قد بلغتها حين عرفناهم لأول مرة لم يكن من المتوقع أن نعثر على أمثلة على الطوطمية فى شكل خالص وبدائى. ومانتوقع العثور عليه هو بقايا متفرقة من الأفكار الطوطمية فى صورة ارتباط بين بعض فصائل الحيوان من ناحية وبعض القبائل والجماعات الدينية وإلههم من ناحية أخرى. وليس هناك نقص فى هذه الشواهد فى تاريخ الساميين القديم كما سنرى. وسنكتفى حاليا بإيراد بعض الشواهد المباشرة على صلة القربى أو الأخوة بين جماعات البشر وفصائل الحيوان. يروى ابن المجاور أن بنى حارث وهى قبيلة من جنوب الجزيرة العربية حين كانوا يعثرون على غزال ميت كانوا يغسّلونه ويكفنونه ويدفنونه وتقيم القبيلة كلها الحداد عليه سبعة أيام (Sprenger, *Postrouten,* p. 151). ويتم دفن الحيوان كما يدفن البشر ويقام الحداد عليه كما يقام على أحد أبناء العشيرة.[1] والوبْر (الأرنب البرى فى التوراة) عند عرب سيناء يعتبر أخا للإنسان، ويروى أن من يأكل لحمه لايرى أباه وأمه من بعد. وفى الطقوس السرية لأهل حران كان الأتباع يعتبرون الكلاب والغربان والنمل إخوة لهم (الفهرست، ٣٢٦). وفى بعلبك كان الإله الجد الأكبر للمدينة (γεvvαιοδ) يعبد فى هيئة أسد (انظر Damascius, *Vit. Isid.* 203; بَر

بَعل' فى Löw, *Aram. Pflanzennamen* , p. 406; G. Hoffmann,
(*Phoen. Inschr* . 1889, p. 27). وعلى ضفتى الفرات تم العثور على أنواع
من الأفاعى الصغيرة تهاجم الغرباء لكنها لاتتحرش بالأهالى (*Mir. Ausc* .
149 *sq* .)، وهو مايفترض فى الحيوان الطوطم أن يفعله.

٣. لو كانت أقدم أقداس الآلهة فى الأصل مساكن لعدد وافر من الجن فلابد أن نتوقع العثور على أثر للفكرة القائلة بأن الموضع المقدس لايسكنه إله واحد، بل عدد من السكان المقدسين. ولو نشأت العلاقة بين جماعة الأتباع وقدس الإله فى مرحلة الفكر الطوطمى حين كان سكانه المقدسون لايزالون من الحيوانات الحقيقية لتضاعفت أعداد حيوانات الفصيلة المقدسة لتركها تتكاثر دون المساس بها فى المنطقة المقدسة ولظل الإله الفرد للحرم بمثابة أب وراعٍ لكل الحيوانات من بنى جنسه بعد أن تم تمييزه من بين عدد لايحصى من الكائنات الطوطمية. لذا فإننا نجد أن الأقداس السامية كانت تأوى للعديد من فصائل الحيوانات المقدسة، كحمام عشتار وغزلان تبالة ومكة وغيرها. ولكن إذا نحينا ذلك جانبا نتوقع أن نعثر على آثار للتعددية الغامضة فى مفهوم الإله باعتباره مرتبطا بمواضع خاصة وألا نسمع كثيرا عن الإله بوصفه من آلهة أحد المواضع، وليس بمعنى وجود عدد محدد من الآلهة المتفردة، بل بنفس الإبهام الذى يميز الفكرة عن الجن. ونعتقد من جانبنا أن هذه هى الفكرة التى يقوم عليها الاستخدام العبرى للفظ "إلوهيم" بصيغة الجمع والاستخدام الفينيقى للفظ

'إلم' بصيغة المفرد (انظر .Hoffmann, *op. cit* . p. 17 *sqq*). وإذا اكتفينا بإرجاع ذلك الى تعددية الآلهة البدائية كما يفعل البعض فإن هذا لايفسر كيفية استخدام صيغة الجمع للإشارة الى إله واحد. ولكن لو كان "الإلوهيم" الخاص بأحد المواضع يقصد به فى الأصل كل سكانه المقدسين باعتبارهم عددا من الكائنات التى لايتميز أحدها عن الآخر، لتلى ذلك التحول الى استخدام صيغة الجمع للدلالة على معنى المفرد بصورة طبيعية بمجرد أن يفسح هذا المفهوم غير المحدد المجال لفكرة وجود إله فرد للحرم المقدس. كما أن الصيغة الأصلية للجمع غير المحدد للفظ 'إلوهيم' تبدو واضحة فى مفهوم الملائكة باعتبارهم 'بنى إلوهيم' (أبناء إلوهيم)، وهو مايعنى فى التشبيه اللغوى 'كائنات من نوع إلوهيم'. و 'أبناء الرب' فى التوراة يمثلون الحاشية السماوية، وحين يتجلى أحد الملائكة على الأرض فإنه يظهر وحده وفى مهمة خاصة. ولكن فى بعض من أقدم الكتابات العبرية نجد أن الملائكة تترد على المواضع المقدسة كبيت إيل وماهانيام دون أن يكون لديها رسالة تبلغها (التكوين ٢٨/ ١٢، ٣٢/ ٢). ويتضح من سفر التكوين (٦/ ٢، ٤) أن الملائكة بوصفهم "أبناء الرب" يمثلون جزءا من الأساطير السامية القديمة لأن أبناء الرب الذين يتزوجون بنات البشر ليس لهم مكان فى ديانة العهد القديم، والأرجح أن الأسطورة مأخوذة من نمط أدنى مرتبة من الديانات؛ وربما كانت أسطورة محلية تتعلق بجبل حِرمون (.B Enoch vi. 6 وشروح هيلارى على المزامير ١٣٣). ويشير إيوالد (,Ewald

(*Lehre der Bibel* , ii. 283) الى أن المقصود مما ورد بسفر التكوين (٣٢/ ٢٨-٣٠) هو أن الملاك ليس له اسم، أى ليست له فردية تميزه؛ فهو مجرد فرد من طبقة؛ ولكن فى مصارعته نجد أن يعقوب يصارع 'إلوهيم' (انظر هوشع ١٢/ ٤).

ويمكن الرجوع لنولديكه (*ZDMG* , xli. 717) للتعرف على أن لفظ 'جِن' العربى ليس لفظا دخيلا كما يفترض أحيانا.

*

الملحوظة الإضافية (ب)

القدسية والنجاسة والمحرمات

هناك العديد من الصيغ المتقابلة بين المحرمات البدائية والقواعد السامية الخاصة بالقدسية والنجاسة ستعرض لنا من حين لآخر؛ ولكن قد يكون من الأجدى أن نورد فى هذا الموضع بعض الشواهد المفصلة التى تدل على أن كلا منهما يصعب تمييزه عن الآخر فى الأصل.

هناك سمة مشتركة تجمع بين المقدسات والنجاسات، وهى أن هناك فى كلتا الحالتين بعض القيود على استخدام البشر وملامستهم لها، وأن خرق هذه القيود تنجم عنه مخاطر خارقة. والفارق بين الاثنين يبدو لا فى علاقتهما بحياة الإنسان العادية، بل فى علاقتهما بالآلهة. فالمقدسات ليست متاحة للإنسان، لأنها تنتمى للآلهة؛ أما النجاسة فيتجنبها البشر وفقا لرؤية الديانات السامية

المتأخرة لأنها مكروهة عند الإله وبالتالى فهى محرمة على قدسه أو أتباعه أو على أرضه. ولكن لاشك فى أن هذا التفسير ليس بدائيا حين نأخذ فى اعتبارنا أن الأفعال التى تسبب النجاسة هى نفس الأفعال التى تضع الإنسان فى دائرة المحرمات عند الشعوب البدائية، وأن هذه الأفعال لاإرادية وبريئة فى الغالب، بل إنها ضرورية للمجتمع. لذا فإن البدائى يفرض الحرمة على المرأة فى نفاسها وحيضها وعلى الرجل إن لامس جثة ميت، وهو مالا علاقة له باحترام الآلهة، بل لمجرد أن الولادة وكل مايتصل بتكاثر الأنواع من ناحية، والمرض والموت من ناحية أخرى تدخل فى نظره ضمن أفعال قوى خارقة من نوع شديد الخطر. وإن سعى الى التعليل فهو يسعى اليه بافتراض وجود أرواح لها قوى خارقة فى مثل هذه المناسبات؛ وهو فى كل الأحوال يرى فى الأشخاص المعنيين مصادر لخطر غامض يحمل كل سمات مرض معد قد يصيب الآخرين مالم تتخذ التدابير الوقائية اللازمة. وهذا ليس من العلم فى شئ لكنه أمر واضح ويشكل أساس نسق سلوكى؛ بينما نجد أن قواعد النجاسة حين يعتقد أنها تقوم على إرادة الآلهة فإنها لاتخلو من التعسف والهوى. وارتباط مثل هذه المحرمات بقوانين النجاسة تظهر فى أجلى صورها حين نلاحظ أن النجاسة تعامل وكأنها عدوى ينبغى إزالتها أو القضاء عليها بالوسائل الحسية. ولنأخذ مثلا قواعد النجاسة الناتجة عن جثث الهوام بسفر اللاويين ١١/ ٣٢ ومابعدها؛ فلابد من غسل كل ماتلمسه؛ والماء حينئذ يصبح نجسا وقد ينشر العدوى؛ بل إن النجاسة

إذا أصابت وعاء من الخزف فيفترض أنها تتخلل مسامه ويستحيل إزالتها، وبالتالى فلابد من كسر الوعاء. ومثل هذه القواعد لاشأن لها بروح الديانة العبرانية؛ ولايمكن أن تكون سوى بقايا خرافات بدائية كتلك التى كان يؤمن بها البدائى الذى يتحاشى دم النجاسة وما إليه باعتباره جرثومة خارقة وخطيرة. ويتضح قدم المحرمات العبرانية من عودة بعضها الى الظهور فى الجزيرة العربية؛ قارن مثلا بين سفر التثنية ٢١/ ١٢، ١٣ والطقوس العربية الخاصة بإزالة نجاسة الترمل (*supra*, pp. 422, 428, n.). فالطقس فى النمط العربى من نوع بدائى صرف؛ فكان الخطر الماحق الذى يتهدد أى رجل إذا تزوج بالأرملة ينتقل بصورة مادية بحتة الى أى حيوان أو طير يعتقد أنه يموت نتيجة لذلك. وكذلك الحال فى شريعة تطهير الأبرص (اللاويين ١٤/ ٤ ومابعدها) حيث تنتقل النجاسة الى عصفور يطير بعيدا به؛ وتأمل أيضا طقس كبش الفداء. ونجاسة الحيض كان معترفا بها عند كل الساميين[٣] وعند كل الشعوب البدائية والقديمة. وترتبط هذه النجاسة حاليا عند الشعوب البدائية بالفكرة التى ترى أن دم الحيض خطر على الإنسان، وحتى الرومان كانوا يعتقدون أنه 'ملئ بالصفات المميتة' (Pliny, *H. N*. vii. 64). وهناك خرافات مماثلة لاتزال شائعة حاليا بين العرب حيث لايزال هناك كثير من القوى الخارقة تنسب للمرأة فى هذه الحالة (القزوينى، ج١، ص٣٦٥). لذا فإن الحرمة السامية فى هذه الحالة تشبه الحرمة البدائية تماما؛ ولاشأن لها باحترام الآلهة، بل إنها تنبع من الخوف من التأثيرات

الخارقة المرتبطة بالحالة الجسمانية للمرأة. كما تتضح حرمة الأشياء النجسة بناء على القوى الخارقة الكامنة فيها من حقيقة فحواها أن هذه الأشياء تصل الى أوج قوتها فى السحر؛ فدم الحيض من أقوى التعاويذ عند معظم الشعوب، وكذلك كان عند العرب (القزوينى). ويبين لمهاوزن مدى عمق الصلة بين مفاهيم التمائم والحلى (*Heid*. p. 143)، إلا أنه لم يوضح أن الأشياء النجسة لاتقل قوة فى تأثيرها. فمثل هذه التمائم تسمى عند العرب 'نَجِسة' أو 'مُنجَّسة'؛ ويروى أن العرب الوثنيين كانوا يربطون الأشياء النجسة وعظام الموتى وخرق الطمث حول خصور الأطفال لتجنب الجن والحسد (القاموس)؛ انظر يعقوب الرهاوى، ٤٣.

وقد سبق أن رأينا فى حالة الخنزير أن تحريم أكل لحم بعض الحيوانات يعزى فى ديانات الساميين المتأخرة الى وقوعها فى منطقة وسط بين النجاسة والقدسية. ولانستطيع أن نوضح هذه النقطة إلا حين نأتى للحديث عن القربان حيث يرجح أن تكون معظم هذه القيود إن لم يكن كلها موازية للحرمة التى تفرضها الطوطمية على أكل لحم الحيوانات المقدسة. وفى نفس الوقت قد يلاحظ أن هذا التحريم يفصح عن أصله البدائى بطبيعة العقوبة الخارقة التى تنسب اليه. وإذا كانت عشيرة الأيل من قبائل أوماها تعتقد أن لحم الأيائل لايؤكل إلا إذا ظهرت البثور على أجسامها، فكذلك الحال عند السريان حيث كانوا يعتبرون السمك مقدسا بالنسبة للإله أتارجاتيس ويعتقدون أن من يأكل

لحمه تصيبه القرحة والانتفاخ والهزال.[٤] وعقاب مثل هذه الفعلة الشنعاء فى كلتا الحالتين ليست حكما إلهيا بالمعنى المعروف لنا، بل تنشأ مباشرة عن التأثيرات الشريرة الكامنة فى الشئ المحرم نفسه حيث يعتقد أنه يثأر لنفسه من الآثم أو شئ من هذا القبيل. ويتفق مع هذا أن الحيوانات الأشد نجاسة تمتلك قوى سحرية؛ فكان الخنزير الذى كان العرب والعبرانيون والسريان يمتنعون عن أكل لحمه (Sozomen, vi. 38) مصدرا لكثير من التعاويذ والعقاقير السحرية (القزوينى، ج ١، ص٣٩٣).

إن افتقار تشريعات النجاسة للعقلانية والمنطق من وجهة نظر أية ديانة روحانية أو حتى من وجهة النظر الوثنية المتأخرة يعد أمرا واضحا لدرجة تحتم اعتبارها من بقايا نمط قديم من العقائد والمجتمعات. لذا فإن أى باحث فى التاريخ لايستطيع أن يرفض تصنيفها ضمن المحرمات البدائية. ويبدو أن المحاولات الرامية لتفسيرها بغير ذلك والتى نصادفها هنا وهناك تقتصر على بعض الكتّاب ممن يعتمدون على الحدس ولادراية لهم بالسمات العامة للفكر والعقيدة فى المجتمعات البدائية. أما بالنسبة للأشياء المقدسة بالمعنى الحرفى للكلمة، أى الأشياء المتعلقة بعبادة الآلهة وخدمتها بصورة مباشرة فتعترضها مشكلات أكثر؛ فالكثير من تشريعات القدسية قد يبدو أن لها معنى معقولا حتى فى الأنماط الأرقى من الديانات وأنها تجد تفسيرها الصحيح فى عادات المجتمعات المتقدمة ومعتقداتها. وأكثر الآراء شيوعا عن المغزى من تقييد حرية

الإنسان فى استعمال الأشياء المقدسة فى الحاضر هو أن الأشياء المقدسة ملك للإله، لذا فإننا نسعى (*supra* , p. 142 *sq.*) الى توضيح أن فكرة الملكية لاتكفى لتفسير حقائق الحالة. فممتلكات الإنسان تشمل أشياء له فيها حق كامل؛ أما فى الأشياء المقدسة فللأتباع حقوق فيها وكذلك الآلهة ولو أن حقوقها تخضع لقيود محددة. والمالك ملزم باحترام ملكية الآخرين فى حفظه لحقوقه؛ إلا أن مبدأ القدسية كما نجده فى شريعة الحرم يمكن استغلاله لإبطال امتيازات الملكية البشرية. والقدسية فى هذا المقام تضاهى الحرمة تماما. والفكرة القائلة بأن بعض الأشياء محرمة بالنسبة لأحد الآلهة أو أحد الرؤساء ليس لها معنى إلا أنه باعتباره الأقوى، بل باعتباره ذا قوة خارقة، لايسمح لأحد بالتلاعب بها. ولتطبيق الحرمة ليس من الضرورى أن تكون هناك ملكية مسبقة من جانب الإله أو الرئيس؛ وقد تتحول طيبات الآخرين الى حرمات وتنتقل الى مالكها الأصلى بمجرد الاتصال بالكيان المقدس أو ملامسة الأشياء المقدسة. وحتى الأرض التى يطأها أحد ملوك تاهيتى كانت تتحول الى حرمة بنفس الصورة التى كان أى موضع يتجلى فيه الإله يكتسب قدسية عند الساميين. ولم تكن حرمة استعمال الإنسان لأحد الأشياء تعنى ملاءمته لاستعمال الإله أو الكيان المقدس بالضرورة؛ والفكرة الجوهرية هى أن استعمال البشر العاديين لهذا الشئ غير مأمون العواقب؛ فقد أصابته عدوى القدسية إن صح التعبير، وبالتالى يتحول الى مصدر جديد لخطر غيبى. وهنا أيضا نجد أن قواعد القدسية

عند الساميين تدل بوضوح على أصلها فى أحد أنساق الحرمات؛ فالتفرقة بين الأشياء المقدسة باعتبارها تصلح لاستعمال الآلهة والأشياء النجسة باعتبارها محرمة على البشر لاتطبق بصورة ثابتة، وتظل هناك بقايا من رؤية تعتبر القدسية معدية كالنجاسة وأن الأشياء التى ينبغى الإبقاء عليها للاستعمال العادى يجب أن تحفظ بمعزل عن عدوى القدسية. وتمثل الإبل عند العرب مثالا دقيقا على الأشياء التى لاشك فى قدسيتها لكنها لاتستخدم فى خدمة الإله. إلا أننا نجد عند بنى إسرائيل القدماء مايماثل ذلك. فبمقتضى التشريع المتأخر (اللاويين ٢٧/ ٢٧) كانت باكورة نتاج الماشية التى لم يكن من الممكن التقرب بها ولايحرص صاحبها على استردادها تباع لصالح قدس الإله، أما فى التشريع القديم (الخروج ١٣/ ١٣، ٣٤/ ٢٠) فكان يتم كسر عنقها، وهو قانون أقل إنسانية من نظيره العربى حيث كانت الحيوانات المحرم على الإنسان استخدامها تطلق حرة.[٥]

وهناك كثرة من الآثار الدالة على عدوى القدسية، وهى آثار تشبه الحرمة تماما. فكانت الحمامة عند السريان على درجة فائقة من القدسية، وكان من يلامسها يصبح محرما لمدة يوم (*Dea Syria* , liv). وفى سفر أشعياء ٦٥/ ٥ يحذر الكهنة الوثنيون المشاهدين من الدنو منهم حتى لاتصيبهم الحرمة.[٦] ولحم التقدمة العبرانية وهو مقدس من الدرجة الأولى ينقل حرمة لكل من يلمسه، وإذا سقطت قطرة واحدة من الدم على ثوب فلابد من غسله، أى لابد من إزالة

القدسية في مكان مقدس؛ في حين أن الوعاء الخزفي الذي يخضل فيه القربان لابد من كسره كما هو الحال حين تسقط حشرة ميتة في وعاء فتنجسه (اللاويين ٦/ ٢٧ ومابعدها (الفقرة ٢٠ ومابعدها في النص العبري؛ انظر اللاويين ١٦/ ٢٦، ٢٨). وفي مكة في عصر الوثنية كان البدو يطوفون حول الكعبة إما عراة أو في ثياب مستعارة من أحد الحُمس، أي الجماعة الدينية بالمدينة المقدسة. ويبين لمهاوزن أن هذا العرف لم يكن قاصرا على مكة، ففي قدس الجلسَد كانت عادة صاحب القربان أن يستعير رداء من الكاهن؛ ونجد نفس هذه العادة في عبادة بعل صور (الملوك الثاني ١٠/ ٢٢)، وهو ما قد نضيف اليه أن داود في سفر صموئيل الثاني ٦/ ١٤ كان يرتدي "أفود" الكهنوت في عيد إدخال التابوت. وكان قد خلع ثيابه العادية لأن ميكال وصفت فعلته بأنها تعريض فاضح لشخصه؛ انظر أيضا صموئيل الأول ١٩/ ٢٤. وتُفسر العادة المكية بأنهم ماكانوا ليقيموا الطقس الديني وهم في ثياب ملطخة بالخطيئة، إلا إن السبب الحقيقي مختلف تماما. فيبدو أن البعض كان يطوف بثيابه العادية أحيانا، ولكن في هذه الحالة لم يكن يستطيع أن يلبسها أو يبيعها مرة أخرى، بل كان عليه أن يتركها على بوابة الحرم (الأزرقي، ص١٢٥؛ ابن هشام، ص١٢٨). وقد أصبحت "حريما" (كما يدل البيت الذي يورده ابن هشام) بدخولها للمكان المقدس. ولو بقي هناك أي شك في صحة هذا التفسير فهو يزول بالاستشهاد بفقرة وردت بكتاب "المناطق الجنوبية من نيوزيلنده" لشورتلاند (Shortland,

(*Southern Districts of New Zealand*, p. 293 *sq.* وقد قدمها لى الأستاذ فريزر. يقول شورتلاند:

'لم يكن للعبد أو لغيره من غير المقدسين أن يدخل موضعا مقدسا دون أن يخلع عنه ثيابه؛ لأن الثياب باكتسابها للقدسية بمجرد دخولها نطاق الموضع المقدس لن يكون لها أى نفع بالنسبة له من بعد فى حياته العادية'.[٧]

وفى حالة الثوب إن كان ملطخا بدم تقدمة الخطيئة نجد أن الحرمات الناتجة عن الاتصال بالأشياء المقدسة يمكن إزالتها بالغسل كنظيرتها الناجمة عن الاتصال بالنجاسة. وبنفس الصورة نجد أن الاتصال بكتاب مقدس أو تميمة عند اليهود 'كان ينجس اليدين' ويقتضى الغسل، وكان كبير الكهنة فى يوم الغفران يغتسل بالماء ليس قبل ارتداء الثياب المقدسة وحسب، بل حين يخلعها أيضا (اللاويين ١٦/ ٢٤؛ انظر المشنا، يوما ٨/ ٤). ويؤخذ مثل هذا الغسل عند الشعوب البدائية على أنه يقصد به الإزالة المادية الحرفية لمبدأ الحرمة المعدى، وكل تأويلاته الرمزية لم تكن إلا محاولة بذلت فى المراحل المتأخرة من تطور الدين لتبرير التمسك بالطقوس القديمة.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لإيضاح استحالة فصل عقيدة القدسية والنجاسة عند الساميين عن نسق الحرمة. وإن كان هناك من لم يقتنع بهذه الأمثلة فلن يقنعه المزيد منها. ولكن لما كان الموضوع غريبا فى حد ذاته وقد يلقى الضوء

على بعض العادات الغامضة فإننا ننهى هذا الجزء من الموضوع ببعض الملحوظات الإضافية ذات الطابع الحدسى عن الثياب التى كانت ترتدى بالحرم.

واستخدام الكهنة لثياب خاصة للقيام بالمهام الدينية من العادات الواسعة الانتشار ولها صلات لايمكن تناولها إلا حين فى سياق الحديث عن القربان.٨ ولكن من المؤكد أن كل إنسان كان كاهنا لنفسه فى الأصل، ولم يكن الطقس الذى كان الكهنة يؤدونه فى العصور اللاحقة إلا تطورا لما كان يؤديه الأتباع جميعا فى الأصل. وفيما يتعلق بالثياب جرت العادة بالتفرقة بين ثياب الحياة اليومية وثياب المناسبات الدينية. فكان العبرانيون حين يمثلون فى حضرة الإله إما يغسلون ثيابهم (الخروج ١٩/ ١٠) أو يغيرونها (التكوين ٣٥/ ٢) أى أنهم كانوا يرتدون أبهى حللهم، وكانت النساء يتزينّ بالحلى (هوشع ٢/ ١٣)؛ انظر وصف سوزومن لعيد مَمر (Sozomen, *H. E.* ii. 4).

وكان الهدف من غسل الثياب إزالة أية نجاسة محتمل وجودها بالطبع، وفى سفر التكوين ٣٥/ ٢ نجد أن تغيير الثياب له نفس الهدف. إلا أن الأمثلة التى أوردناها من قبل تبين أن أهمية عدم الدخول الى الحرم بأية نجاسة كانت تقابلها ضرورة عدم الخروج الى الحياة العادية بأية دلائل على الاتصال بالمواضع والأشياء المقدسة. وكما كانت كل المناسبات الاحتفالية فى القدم تعد مناسبات مقدسة يمكن افتراض أن أفضل الثياب كانت أيضا ثيابا مقدسة تخصص لأغراض احتفالية. فكانت تعطر (التكوين ٢٧/ ١٥، ٢٧)، وكان العطر عند

الساميين من المقدسات (Pliny, xii. 54) ويتم استخدامه فى عمليات التطهر (Herod. i. 198) ويرش على كل من كانوا يقفون أمام الهيكل حسب الطقس الفينيقى بثيابهم الطويلة الفاخرة وعليها شريط وردى يدل على المناصب الدينية (Silius, iii. 23 *sqq.*; Herodian, v. 5. 10). وكانت الحلى كتلك التى كانت النساء تتزين بها فى الحرم ذات طابع مقدس أيضا؛ واللفظ السريانى للقرط هو "كُداشا" أى "الشئ المقدس".[9] وكانت الحلى بصفة عامة تستخدم كتمائم.[10] من ثم فإن الثياب المقدسة والثياب الاحتفالية شئ واحد، وبالتالى يمكن افتراض أن الثياب الفاخرة فى العصور الأولى كانت تعنى الثياب المحرم استخدامها لأغراض الحياة العادية. إلا أن القاعدة العريضة من الناس فى أى مجتمع فقير لم يكن بوسعها الاحتفاظ بحلة خاصة للمناسبات الدينية. ومثل هؤلاء كانوا إما يغسلون ثيابهم بعد أية مناسبة دينية خاصة وقبلها (اللاويين ٦/ ٢٧، ١٦/ ٢٦، ٢٨) أو يستعيرون ثيابا دينية. ولم يكن من الممكن غسل النعال إلا إذا كانت من قماش كما هو الحال فى الثياب الدينية الفينيقية التى يصفها هيروديان؛ لذا كان يتم خلعها قبل وطأ الأرض المقدسة (الخروج ٣/ ٥؛ يشوع ٥/ ١٥).[11]

ومن الأعراف العبرانية الأخرى التى يمكن الإشارة اليها هاهنا التحريم (حيرِم بالعبرية) الذى كان يتم بمقتضاه الحكم على الآثمين وأعداء الجماعة والإله بالتحريم بالهلاك النهائى. والتحريم شكل من أشكال التكريس للإله

(ميخا ٤/ ١٣؛ اللاويين ٢٧/ ٢٨ ومابعدها). إلا أنه كان فى أقدم العصور العبرانية يعنى ضمنا الهلاك النهائى لا للمعنيين وحدهم، بل لممتلكاتهم أيضا؛ وكانت المعادن فقط هى التى تودع بخزانة بيت الرب بعد إحراقها بالنار (يشوع ٦/ ٢٤، ٧/ ٢٤؛ صموئيل الأول ١٥). وحتى الماشية لم يكن يتم التقرب بها، بل كانت تذبح فقط، والمدينة المحرمة أو المكرسة يجب ألا يعاد بناؤها (التثنية ١٣/ ١٦؛ يشوع ٦/ ٢٦).[١٢] وكان مثل هذا التحريم بمثابة حرمة تفرض خوفا من العقاب الغيبى (الملوك الأول ١٦/ ٣٤)، وكما هو الحال فى الحرمة، كان الخطر الناجم عنه معديا (التثنية ٧/ ٢٦؛ يشوع ٧)؛ فمن يدخل بيته شيئا محرما يقع هو نفسه تحت طائلة التحريم.

الملحوظة الإضافية (جـ)

تحريم الجماع

طبقا لما ورد عند هيرودوت (ii. 64) فإن كل الشعوب عدا والمصريين والإغريق εν ιροισι και απο γυναικων ανιοταμενοι αλουτοι εσερχονται εδ ιρν. وهذا دليل على ما كان المصريون والإغريق يمارسونه؛ إلا أن حكمه على سائر الشعوب يفتقر الى الدقة، على الأقل فيما يتعلق بالساميين وبعض أجزاء آسيا الصغرى[١٣] ممن كانت ديانتهم بها الكثير من العناصر المشتركة مع عقيدتهم. وفيما يتعلق بالدليل فهو يصل الى نفس الشئ سواء علمنا أن بعض الأفعال كانت محرمة بقدس الإله وعلى الحجيج المتجهين لقدس الإله، أو أن أحدا لم يكن يستطيع أن يدخل الحرم دون أن يتطهر بعد ارتكاب هذه الأفعال. فنجد أن الجماع عند العرب كان محرما على حجيج مكة. ونفس هذه القاعدة كانت سائدة عند المينيين فيما يتعلق بالمنصب المقدس لجامع البخور (Pliny, *H. N* . xii. 54). ونجد عند العبرانيين التحريم مقترنا بالتجلى الإلهى فى سيناء (الخروج ١٩/ ١٥). وبتناول الخبز المقدس (صموئيل الأول ٢١/ ٥)؛ ويؤكد سوزومن (ii. 4) على ذلك بالنسبة للعيد الوثنى فى ممر؛ ويطالعنا هيرودوت نفسه بأن كل فعل يتعلق بالزواج عند البابليين والعرب كان يعقبه الاغتسال مباشرة، بل أحيانا مايعقبه التطهر بحرق البخور

كما يحدث بالسودان (Herod. i. 198). وهذا التحريم ليس موجهاً ضد الفجور، فهو ينطبق على الأزواج؛ كما أنه لاينبع من الزهد، فقد كانت معابد آلهة الساميين تعج بالعاهرات المقدسات ممن كنّ يحرصن على الاختلاء برفقائهن خارج نطاق الحرم المقدس (Herod. i. 199؛ انظر هوشع ٤/ ١٤ وهى فقرة تتفق فى التعبير بصورة تدعو للدهشة مع ماورد بالحماسة (ص٥٩٩، البيت الثانى) حيث تشير العبارة الى ممارسة العرب للفجور خارج نطاق الحمى مباشرة).

واتساع نطاق هذا التحريم ليشمل المحاربين حين يخرجون فى حملة سائد عند الشعوب البدائية، ونعلم أنه كان سائدا عند العرب وظل قائما حتى القرن الثانى بعد الهجرة؛ انظر الأغانى ج١٤، ص٦٧ (الطبرى، ط كوسيجارتن، ج١، ص١٤٤)؛ الأخطل، ديوان، ص١٢٠؛ المسعودى، ج٦، ص٦٣-٦٥؛ *Fr. Hist. Ar*. p. 247 *sq*. ويرد الحديث عن الحرب والمحاربين فى العهد القديم باعتبارهم محرمين، وهو مايبدو على صلة بإقامة الاحتفالات عند بدء حملة وبالفكرة القائلة بأن الحرب مهمة مقدسة وأن المعسكر موضع مقدس (التثنية ٢٣/ ١٠-١٥). ولاسبيل الى التأكيد على أن معاشرة النساء كانت تنطبق على المحاربين عند بنى إسرائيل الأقدمين، ولكن يبدو من سفر التثنية ٢٣/ ١٠، ١١ أنه كان كذلك إذا قورن بما ورد بسفر صموئيل الأول ٢١/ ٥، ٦ وصموئيل الثانى ١١/ ١١. فالفقرة فى صموئيل الأول تدعو الى التعليق. ويبدو أن النص

يمكن ترجمته كما هو إذا ماأخذنا كلمة 'يقرش' على أنها بصيغة الجمع، وهو أمر ممكن بدون إضافة 'و'. فيقول داود: ﴿إن النساء قد منعت عنا منذ أمس وماقبله عند خروجي، وأمتعة الغلمان مقدسة وهو على نوع محلل، (الأمثال ٢١/ ٢٧) واليوم أيضا يتقدس بالآنية﴾. فداود يفرق بين الحملة من النوع العادى وتلك التى كانت تبدأ بإحرام المحاربين ومتاعهم. ويشير الى أن خروجه هاهنا ينتمى الى النوع الثانى وأن طقس الإحرام يبدأ بمجرد أن ينضم الى رجاله؛ لكنه يذكر الكاهن بأنه قد اعتاد أن يفرض قواعد الطهر حتى فى الحملات العادية. وقد يترجم لفظ عصورا بمعنى 'محرم' حيث يبدو واضحا أنه تعبير اصطلاحى. وهكذا ففى سفر إرمياء ٣٦/ ٥ ﴿أنا "عَصور" لا أقدر أن أدخل بيت الرب﴾ لاتعنى 'أنا محبوس' (انظر الفقرة ١٩)، بل تعنى 'أنا محرَّم علىّ دخول بيت الرب بنجاسة'. ونعتقد من جانبنا أن عبارة عَسور وعزوب العبرية، وهى من العبارات التى تصنف الى طبقتين يندرج كل شخص ضمن واحدة منهما، معناها 'المحرَّم والحر'؛ انظر أيضا لفظ نعسر العبرى بسفر صموئيل الأول ٢١/ ٧ ولفظ عَصورا (محصور). فنجد نفس المعنى فى لفظ مُعسِر العربى ينطبق على فتاة يتم حبسها بمقتضى الإحرام، وهو ماكان يطبق على الفتيات فى سن البلوغ عند معظم الشعوب القديمة.

الملحوظة الإضافية (ء)

المغزى الجنسى المفترض للأنصاب والأعمدة المقدسة

إن القول بأن النصب والأعمدة عند الساميين هى رموز جنسية من الآراء التى تحظى بقدر من الانتشار بتأثير من موفرز؛ إلا أن الدليل على ذلك ضعيف كما هو الحال فى أغلب نظريات هذا الكاتب. إذ يستند موفرز فى حديثه عن الحقبة قبل الهيلينية الى سفرى الملوك الأول ١٥/١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥/١٦ حيث يحذو حذو الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس فى اعتبار أن كلمة مفلتصت تعنى "تمثال سارية" (simulacrum Priapi)؛ إلا أن هذا مجرد حدس لاتؤكده النسخ القديمة الأخرى. كما يستعين بسفر حزقيال ١٦/١٧ الذى لايشير لعبادة القضيب، بل لتماثيل للبعليم؛ والفقرة منسوخة من الإصحاح الثانى من سفر هوشع. ومن المفسرين المحدثين من يفترض أن لفظ "يد" العبرى بسفر أشعياء ٥٧/ ٨ معناه القضيب الذكرى. وهذا من قبيل الحدس، وحتى إن تأكدت صحته فإن استخدام لفظ "يد" بمعنى "سارية" لايزال فى حاجة الى تفسير ليس بافتراض أن كل نصب أو عمود يعد نصبا للقضيب، بل من الرمزية الواضحة لكلمة للعلامة على شكل إصبع. وغالبا ما كانت للنصب الفينيقية الخاصة بتانيث وبعل هامان يد، لكنها يد حقيقية وليست قضيبا ذكريا.

كانت الرموز المكشوفة فى العصور القديمة تستخدم للدلالة على الجنس بلا

حساسيات، كما نجد الرموز الأنثوية منقوشة على الصخور فى العديد من الكهوف الفينيقية. ويذكر هيرودوت (ii. 106) أنه رأى بفلسطين الشام نصبا حجرية عليها نقوش، ويفترض أنها مصيَّبوت خاصة بالإلهات من الإناث؛ ولكن كيف يؤكد ذلك الرأى القائل بأن المصَّيا تمثل αvopoδ αιδoιov، هذه نقطة لاأستطيع فهمها. والحقيقة أن هذه النظرية الجنسية تبدو وكأنها تقوم على حقيقة أن المصَّيا تمثل الآلهة من الذكور والإناث على السواء دون تمييز. وفى حقبة لاحقة نجد أن لوسيان يشير الى النصبين الكبيرين القائمين بساحة معبد الحيرة باسم "القضيبين" (*Dea Syria* . xvi.). ومثل هذين النصبين التوأم من الأشياء التى كانت شائعة فى معابد الساميين؛ وحتى هيكل أورشليم كان يضم مثلهما، فنراهما على المسكوكات يمثلان الهيكل فى بافوس؛ وهو مايضفى أهمية على الدليل الذى أورده لوسيان خاصة حين يطالعنا بأنهما كانا يحملان نقشا بما معناه أن "هذين القضيبين أقامهما ديونيسس لأمه هيرا". ولكن يبدو أن النقش كان باليونانية ولايثبت إلا أن الإغريق الذين كانوا يألفون الرموز الجنسية فى ديانة ديونيسس ويعتبرون أن الأعياد الدينية المتحررة عند الساميين خاصة بديانة ديونيسس وضعوا تفسيرهم الخاص بهم على النصب. وفى كتاب لوسيان يبدو واضحا أن مغزى النصب والغرض منها كان مسألة مفتوحة. وقد اعتاد البشر على تسلقها وقضاء أسبوع على قمتها كما يفعل زهاد النصارى فى نفس المنطقة. ويرى لوسيان أن هذا أيضا كان لديونيسس، إلا أن أهالى المنطقة

يقولون إنهم إما كانوا على هذا الارتفاع يقيمون حوارا عن كثب مع الآلهة ويصلون لأجل خير الشام كله، أو أن هذا العمل كان إحياء لذكرى الطوفان حين أدى الهلع بالناس الى تسلق الأشجار والجبال، وهى عبارات لاتحمل أى معنى جنسى.

بالإضافة الى ذلك فإن موفرز (i. 680) يستشهد بقول أرنوبيوس (Arnobius, *Adv. Gentes* , v. 19. p. 212) بأن القضبان باعتبارها علامات على فضل الآلهة كانت تقدم لكهنة الإلهة فينوس القبرصية؛ إلا أن استخدام القضيب كتميمة، وهو أمر كان شائعا فى القدم، قد يلقى الضوء على أصل النصب المقدسة. وكل مايستنتجه غير ذلك محض خيالات بلا دليل على أى جزء منها، كما لم نجد مايؤكد رأيه عند الكتّاب المحدثين.

الملحوظة الإضافية (هـ)
الجزية الدينية بالجزيرة العربية - تقدمة الباكورة

ذكرنا فى متن الكتاب أن فكرة الجزية الدينية ليس لها مكان عند العرب البدو ولاشك فى أن هذه العبارة تتفق مع الحقائق. ولكن من المهم أن نحدد بأدق صورة ممكنة ما إذا كان لمفهوم الجزية وتقدمات الولاء والطاعة التى تقدم للإله مكان فى الديانة القديمة للساميين البدو الخلص، وأن نحدد تلك المكانة بدقة إن وجدت. ونظرا لأن مناقشة هذه النقطة تمس موضوعات بعيدة عن

موضوع المحاضرة السابعة فقد استبقينا الخوض فيها الى ملحوظة إضافية.

إن فكرة الجزية الدينية عند الساميين الزراعيين ترتبط فى المقام الأول ببواكير الثمار وأعشار المحاصيل الزراعية. وقد اندرجت القرابين الحيوانية فى النهاية تحت فئة تقدمات الطاعة؛ لذا فحين لم تكن تقدم كتقدمات طوعية، بل وفقا للقواعد الدينية التى كانت تتطلب تقدمات محددة فى مناسبات محددة، كانت تعتبر نوعا من الجزية أيضا. ولكن سبق أن لاحظنا وجود تفرقة واضحة حتى فى العصور المتأخرة بين تقدمات الحبوب التى كانت تقدم كرواتب للإله والقرابين الحيوانية التى كانت تستخدم فى إقامة عيد يجمع بين الإله وأتباعه. أما القول بأن الضحية كانت تقدم كلها للإله فيعيد بعضها للعابد لكى يولم فى المعبد بوصفه ضيفا على الإله فهو تفسير إعقد من أن يعد بدائيا؛ ومن ناحية أخرى إذا اعتبرنا القربان مجرد وليمة يمدها العابد ويكون الإله فيها هو الضيف الأكبر فلن تكون هناك جزية أو حتى تقدمة بالمفهوم القديم. فلم يكن كرم الضيافة عند الشعوب القديمة يصنف باعتباره تقدمة؛ وحين يقوم أحد الناس بذبح حيوان فإن كلا من الحاضرين يحصل على نصيب فى الوليمة بالطبع، ولايشعر من يأكلون بأن هناك هدية قدمت لهم. من ثم فليس من المرجح أن يطلق على تقدمات اللبن التى كانت تسكب تحت أقدام الأصنام العربية اسم تقدمات بالمعنى الدقيق للكلمة، أى بمعنى نقل الملكية، فلايزال من العار فى عرف البدو أن يباع اللبن (Doughty, i. 215, ii. 443) وليس هناك من يرفض إعطاء

جرعة من إناء اللبن لمن يطلب. وفى مجتمع لايباع فيه اللبن واللحم وليس فيه من يرد ضيفا عنهما لاينبغى لنا أن ننظر الى الوليمة القربانية باعتبارها دليلا على أن العرب كانوا يدفعون جزية لآلهتهم.

إن الجزية التى تدفع من أبكار المحاصيل الزراعية والأعشار تعتبر ضريبة على ماتنتجه الأرض وتدفع للآلهة بوصفهم بعليم أو سادة الأرض. ولايمكن أن تظهر الجزية بهذه الصورة عند البدو الخلص. ولكن تدفع الجزية أيضا للملوك وهم ليسوا سادة للأرض من جانب رعايا ليسوا أجراء عندهم. ومن أمثلة هذه الجزية العشر الملكى عند بنى إسرائيل وكان يدفعه ملاك الأراضى من الأحرار؛ ومن هذا المنظور يمكن القول إن الجزية التى تدفع للإله بوصفه ملكا أو زعيما لأتباعه قد يكون لها مكان فى المجتمع البدوى الخالص. وعلينا فى مناقشتنا لهذا الاحتمال أن نأخذ فى اعتبارنا التكوين الفعلى للمجتمع العربى.

ليست هناك ضرائب عند القبائل الحرة بالصحراء العربية ولايجبى الزعماء أية موارد من أفراد قبائلهم، بل ينتظر منهم أن يستخدموا ثروتهم بسخاء للصالح العام. فينتظر من الشيخ أو الأمير فى العصر الحديث حسب وصف بوركهارت (Burckhardt, *Bed. and Wah* . i. 118) أن يعامل الغرباء بطريقة أفضل من أى فرد آخر من أفراد القبيلة وأن يرعى الفقراء وأن يقتسم الهدايا التى يتلقاها مع رفاقه. 'ووسيلته لتحمل هذه الأعباء هى الجزية التى يجبيها من قرى الشام والرسوم التى يتلقاها من قافلة الحجيج الى مكة'، وهو

نوع من الابتزاز. وما الابتزاز إلا شكلا مقننا من أشكال النهب، والأموال التى تتم جبايتها بهذا السبيل تشبه الأموال التى كان يتم الحصول عليها قبل ذلك من نهب الأعداء والأعراب مباشرة. فكان زعيم القبيلة فى الجزيرة العربية القديمة يحصل ربع غنائم الحرب (الحماسة، ص٣٣٦، البيت الأخير؛ الواقدى، ط كريمر، ص١٠)، كما كانت له بعض الموارد الإضافية، وخاصة الحق فى الاحتفاظ ببعض الهدايا لنفسه قبل توزيعها فيما كان يعرف باسم "الصفايا" (الحماسة، ص٤٥٨، البيت الأخير؛ أبو عبيدة، تحقيق رايسكه .Reiske, *An* .*Musl* . i. 26 *sqq*)[١٤]. وكان زعيم القبيلة عند العبرانيين أيضا يتلقى نصيبا حرا من الغنائم (صموئيل الأول ٣٠/ ٢٠) مع الحق فى اختيار إحدى الهدايا فيما يشبه الصفايا (القضاة ٥/ ٣٠، ٨/ ٢٤). وينص التشريع اللاوى على نصيب ثابت من الغنائم لقدس الإله (العدد ٣١/ ٢٨ ومابعدها) وهو مايماثل ربع الزعيم الذى يتحول الى خمس يخصص لله ورسوله فى الحكم الدينى عند المسلمين، إلا أن جزءا منه يستغل للوفاء بأعباء خيرية مما كان يقع على عاتق الزعماء فى القدم. وهذه الجزية الدينية الثابتة حديثة العهد سواء عند العرب أو العبرانيين؛ إلا أن الغنائم كانت من الموارد الرئيسة للنذور حتى فى العصور القديمة. وكانت نذور العرب قوامها السيوف (Wellh. p. 110؛ صموئيل الأول ٢١/ ٩)؛ وكان جزء من غنائم الزعيم عند العبرانيين يتحول الى وقف (القضاة ٨/ ٢٧؛ صموئيل الثانى ٨/ ١٠ ومابعدها؛ ميخا ٤/ ١٣). فيخصص

ميشع المؤابى جزءا من غنيمته لكاموش؛ ونجد العشر المقدس عند الإغريق فى صورة نسبة مئوية من الغنائم. على أية حال فإن تخصيص نصيب من الغنائم للزعيم أو الإله لايدخل تحت تصنيف الجزية. وفى ضوء المبدأ العربى العام الذى يقضى بعدم فرض الزعيم لأية ضرائب على أفراد قبيلته لايبدو أن هناك أى مجال لتطور نظام للعوائد الدينية طالما أن الآلهة كانت قبلية ولاتعبد إلا فى قبيلتها. فالجزية عند العرب مال يدفع لقبيلة غريبة أو لزعمائها سواء بالابتزاز أو فى مقابل الحماية. والملك الذى يتلقى العطايا والجزية هو ملك يحكم رعايا من غير عشيرته وبالتالى فهو لايلتزم بمساعدتهم أو حمايتهم على نفقته. ونرى من جانبنا أن أقدم الضرائب العبرانية كانت تقوم على هذا المبدأ؛ ويبدو أن سليمان استثنى سبط يهوذا من تقسيم مملكته لأسباب مالية (الملوك الأول ٤/٧ ومابعدها)، فى حين أن داود بوصفه محاربا ثريا كسب أموالا طائلة من الشعوب التى انتصر عليها ربما لم يكن يجمع ضرائب من رعاياه من بنى إسرائيل. أما شاول فلانعرف عنه إلا أنه نشر الرخاء بين أفراد قبيلته (صموئيل الأول ٢٢/٧). ولم يتم تطبيق النظام الضرائبى الذى ورد وصفه بالإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول تطبيقا كاملا إلا فى عهد سليمان على الأقل، وتشير تفاصيله الى أن الملكية العبرانية المتطورة فى الشئون المالية وغير المالية أخذت درسا من جيرانها الفينيقيين والمصريين.

وإذا عدنا الى العرب نجد أن جزءا من الجزية التى كان الزعماء والملوك

يتلقونها من الغرباء كان فى صـورة رسوم تحصل من التجار (.Pliny, *H. N* .xii. 63 *sqq*). وكان للآلهة نصيب من هذه الجزية حسب رواية بلينى عن تجارة البخور وحسب إشارة الأزرقى (ص١٠٧) ضمنا الى أحوال التجار الإغريق فى مكة. فكان هناك ارتبـاط بين التجارة والدين عند السـاميين عامـة؛ وكانت أغنى المعابد بالمدن التى كانت تدين بأهميتها للتجارة.

وهناك صورة حية للنوع الآخر من الجزية الذى كـانت تدفعه القبيلة التابعة لأمير العشـيرة الغربية نجدها بكتاب الأغـانى ج١٠، ص١٢ حيث نجد زهير بن جذيمة جالسا بسوق عكاظ لجباية الـزبد واللبن المختر وصغار الماشية من هوازن التى كانت تتـردد على سوقه السنوى. كـما أن الجزية التى كان المؤابيـون الرعاة يؤدونها لملوك آل عُمرى كانت فى صورة أغنام (الملوك الثانى ٣/ ٤)؛ ومن هذه التشبيهات يمكن لنا أن ندرك أن التـقدمات القربانيـة الغذائية قد تعد مـن قبيل الجزية حين لـم يكن الأتباع هم أفراد القبـيلة، بل أتباع إلههم. ولكن إذا افترضنا أن القرابين كـانت تعتبر بالـنسبة للبدو السـاميين القدمـاء جزية وعطايا تنم عن الولاء فإننا نفتـرض بذلك أن الشكل الأصلى لديانة الساميين هو التبـعية، وهو افتراض يصعب تأكيده.

وهكذا يبدو أن كل مـانعرفه عن المؤسـسات الاجتمـاعية عند العـرب يتفق تمامـا مع النتائج التى تم التـوصل اليهـا فى نص هذه المحاضـرات فيـما يتـعلق بالمغزى الأصلى للقربان. والنـتيجة التـى يشير اليها الطقس، وهى أن القربان لم

يكن شيئا يدفع للإله بل مجرد مشاركة من جانب الأتباع وبعضهم البعض ومع إلههم، تتفق مع العلاقات التى كانت تربط الزعماء بأفراد قبيلتهم؛ وحين نقرأ أن عبادة آلهة البيت قبيل ظهور الإسلام كانت تتمثل فى ضربها باليد فى الدخول والخروج (*Muh. in Med* . p. 350) فإن علينا أن نتذكر أن تحية الإجلال هى كل ما كان أى زعيم كبير ينتظره من أدنى أفراد قبيلته فى الظروف العادية. وفى أعياد الحج عند العرب والعبرانيين على السواء لم يكن هناك من يفد بلا هدية معه، إلا أن هذا كان ينطبق على عبادة الآلهة الغرباء.

ودفع الجزية يتضمن أمرين: (١) نقل الملكية (٢) الالتزام بدفع شئ ولو بصورة غير ثابتة. وقد سبق أن بينا فى نفس هذه الملحوظة وفى سياق المحاضرة الحادية عشر أن القربانَ العربى لايمكن اعتباره من قبيل نقل الملكية. أما الشرط الثانى فلم يكن يلبى فى معظم القرابين، لأن مسألة مثول المرء بين يدى الإله ليقدم القربان حتى فى شهر رجب كانت تترك لإرادته الحرة.

على أية حال يبدو أن الحرية المطلقة لإرادة الفرد فى شئون الفريضة الدينية عند العرب فى الأجيال التى سبقت ظهور الإسلام كانت تعزى فى جزء منها الى تصدع الديانة القديمة. ولاشك مثلا فى أن طقوس الزهد فى أثناء حروب الثأر كانت مفروضة فرضا فى العرف الدينى فى عصر من العصور، بينا كانت تقام بنذر طوعى قبيل ظهور الإسلام (*infra, Note* K). كما كانت هناك قيود دينية محددة على استخدام المرء لممتلكاته وليس هناك مايدل حتى فى العصور

اللاحقة على أن هذا الاستخدام أصبح اختياريا تماما، ومن ذلك مثلا تحريم استخدام الناقة التى ولدت عشر نوق من الإناث فى الأشغال العامة. إلا أن ملكية مثل هذه الناقة فى العصور القديمة لم تكن تمنح للإله؛ وكان المنع قائما على حرمة (*supra* , p. 149).

ومع ذلك هناك قربان عربى واحد له سمة الجزية الثابتة التى تدفع للإله، ألا وهو قربان "الفرع" أى باكورة نسل الحيوان. وقد سبق أن أشرنا (*supra* , p. 227, note 3) الى أن الروايات التى وصلتنا عن "الفرع" مشوشة وغير مؤكدة؛ ولكن مع أن اللفظ يبدو أنه كان يمتد ليشمل قرابين أخرى كان يشير الى "القاعود أو الحمَل الذى يولد أولا". وهذا هو التعريف الذى ينص عليه الحديث وتؤكده القول المأثور الذى ورد لدى الميدانى ج٢، ص٢٠ (Freytag, *Ar. Pr* . ii. p. 212). ونعرف من الحديث أيضا (لسان العرب) أن العادة جرت بالتقرب بالفرع وهو لايزال صغيرا بحيث يكون لحمه ملتصقا بجلده كالصمغ، ويبدو أن هذا القربان كان يشبه تقرب العبرانيين بباكورة نسل البقر والأغنام والتى كانت تقدم فى أقدم التشريعات (الخروج ٢٢/ ٣٠) فى اليوم الثامن من مولدها. ومما يؤسف له أن الغموض يحيط بتعريف "الفرع" العربى، فاللفظ معناه باكورة نسل الحيوان أو باكورة نسل السنة، ويأخذ الميدانى اللفظ بالمعنى الأخير ويجعل "الفرع" مرادفا للرُّبع، أى القاعود الذى يولد فى الربيع وهو موسم وفرة الكلأ حيث يكون غذاء الأم وفيرا فينشأ قويا وفى حالة أفضل

من النوق التى تولد فى غير هذا الموسم (التكوين ٤/٤). ولكن بعيدا عن التشابه بين هذا القربان والأبكار العبرانية التى تفسر دون لبس بأنها "مايولد بكرا" (الخروج ٣٤/ ١٩)، هناك معانٍ أخرى للفظ "فرع" العربى تستبعد تأويل الميدانى؛ ومن المفترض أنه سواء أكانت القاعدة قد تراخت أو طرأت عليها تغييرات فى العصور اللاحقة فقد كانت هناك عادة سامية شديدة القدم تسبق الانفصال بين العرب والعبرانيين بالتقرب ببواكير الماشية. والقول بأن هذه التقدمة كانت تعنى بالنسبة للحياة البدوية ما كانت تقدمة باكورة الثمار تعنيه بالنسبة للشعوب الزراعية، أى جزية تدفع للإله، هو استنتاج أقرب الى اليقين. ولكن يبدو مما سبق قوله استحالة أن تكون هناك جزية تؤدى للإله بوصفه زعيما أو ملكا فى العصور الشديدة القدم حين كان العرب والعبرانيون لايزالون يعيشون معا؛ وحتى فى نمط قربان أبكار نسل الحيوان عند العبرانيين نجد مايدل على أن التطابق بينه وبين تقدمة باكورة الثمار ليس تاما كما يبدو للوهلة الأولى.

إن باكورة الثمار تقدمة سنوية من أبكر ثمار العام وأفضلها، أما أبكار الحيوان فهى أول ماتلده أنثى الحيوان. والمقابل لها فى مملكة النبات نجده فى تشريعات اللاويين ١٩/ ٢٣ ومابعدها حيث تقضى بأن تعامل ثمار الحديقة الجديدة بوصفها "غلفاء" (أى غير مختتنة) لمدة ثلاث سنين فلاتؤكل، وبأن تكون ثمارها فى السنة الرابعة قدسا للرب، ثم يحل أكل ثمارها بعد ذلك. والسمة

المميزة فى هذا التشريع والتى ينبغى استنباط مغزاه الأصلى منها هو حرمة ثمار السنوات الثلاث الأولى وليس التقدمة التى تؤدى للهيكل فى السنة الرابعة. وهناك شكل من أشكال الحرمة يكمن أيضا فى ثنايا قربان أبكار الحيوان ويتضح من اشتراط التشريع العبرانى القديم بكسر عنق بكر الحمار إن لم يفتديه صاحبه (الخروج ٣٤/ ٢٠). ومع ذلك نرى أن الميل كان يتجه الى إدراج كل هذه التقدمات ضمن الجزية الدينية؛ فكان الحمار الذى لايفتدى فى التشريع اللاحق (اللاويين ٢٧/ ٢٧) يباع لصالح قدس الرب، ولابد أن يفتدى بكر نسل البشر حتى فى التشريع الأقدم.

والشئ المحرم هو فى الأساس شئ له صفات خارقة وينتمى الى نوع يحرم استخدامه لأغراض عادية. وهذا هو كل ما كان يندرج فى التشريع القديم ضمن قدسية الحمار البكر؛ ومثل هذا الحيوان هو الذى كانت العرب تسمح بإطلاق سراحه بدلا من قتله. إلا أن الماشية بكل أنواعها كانت على درجة من القدسية فى أقدم العصور وكانت تخضع للحماية ببعض القيود التى كانت تحرم استخدام البشر لها باعتبارها مجرد منقولات؛ وهكذا يبدو أن القدسية الفطرية للحيوان البكر (اللاويين ٢٧/ ٢٦) ماهى إلا شكلا أرقى للطهارة المتأصلة فى الماشية. ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج باختبار عملى؛ فلو كانت الأبكار حيوانات ذات قدسية فطرية خاصة لكانت القرابين التى تصلح لها إعمال خاصة بالتوحد أو مُحرَقات قربانية أو ما شابه ذلك، لا مجرد طعام

قربانى عادى. وكان هذا هو الحال بالفعل فى أقدم عصور العبرانيين؛ فالفصح الذى هو قربان أبكار الحيوان الأول يعد طقسا تكفيريا من نوع استثنائى تماما (supra, p. 406).[١٥]

كما أن هناك صلة وثيقة بين الأبكار ومُحرقة قربان التكفير؛ فكلاهما قاصر على الذكور، ومُحرقة صموئيل (صموئيل الأول ٧/ ٩) هى حمل رضيع فى حين أننا نرى فى سفر الخروج ٢٠/ ٣٠ أن الأبكار كانت تقدم فى اليوم الثامن (انظر اللاويين ٢٢/ ٢٧).

ولطالما كان تقديم الأبكار من الذكور (الخروج ١٣/ ١٣، ٢٢/ ٢٨، ٣٤/ ٢٠) يمثل مشكلة. فجرت العادة بافتداء أبكار البشر، وكان هذا الافتداء فى الإصحاح ٣ من سفر العدد يتصل بصورة معقدة للغاية بتقديم سبط لاو للرب. ولكن يبدو أنه فى الحقبة التى سبقت السبى مباشرة حين كانت قرابين الأطفال الأبكار لاتزال شائعة كان يفترض إدراج فى هذه التقدمات الرهيبة ضمن تشريع الأبكار (إرمياء ٧/ ٣١، ١٩/ ٥؛ حزقيال ٢٠/ ٢٥). ومن السخف أن يستنتج من ذلك أن بنى إسرائيل كانوا فى فترة من تاريخهم يتقربون بالفعل بكل بنيهم الأبكار؛ ولكن من ناحية أخرى لابد أن كان هناك سبب فى العادة القديمة للإيمان بأن الإله يطلب قربانا كهذا. والحقيقة أنه حتى فى العصور القديمة حين كانت بعض الظروف الاستثنائية تستدعى التقرب بضحية آدمية كانت هذه الضحية طفلا ويفضل أن يكون بكرا أو ابنا وحيدا تختاره الشعوب

التى كانت تعيش بفلسطين وحولها.[١٦] والتفسير العام لهذا القربان هو أنه أغلى تقدمة يمكن لبشر أن يقدمها؛ ولكن يجب اعتباره اختيارا لأشد أنواع الضحايا قدسية لغرض خاص. ونرى من جانبنا أن كل مميزات البكر عند الساميين كانت فى أصلها مميزات الطهارة؛ فدم العشيرة المقدس يجرى فى عروقه فى أنقى صوره وأقواها (التكوين ٤٩/ ٣؛ التثنية ٢١/ ١٧). ولم تكن القدسية المتأصلة فى البكر سواء فى حالة الأطفال أو فى حالة الماشية تعنى فى الأصل أنه من المحتم التقرب به أو تقديمه للإله على المذبح، بل كان معناه أنه إذا كان لابد من تقديم قربان فهو أفضل الضحايا وأصلحها لأنه أقدسها. أما بعد أن أصبحت الأفكار القديمة عن القدسية عسيرة على الفهم وأصبحت الحيوانات المقدسة تعنى حيوانات مخصصة للقرابين كان هناك امتداد واضح لهذه الرؤية الجديدة عن القدسية يتطلب ضرورة أن يفتدى البكر الآدمى باستبدال ضحية حيوانية به (التكوين ٢٢)؛ ومن هذه العادة أيضا تطورت قرابين مُلُك فى القرن السابع حين كانت الوسائل العادية أضعف من أن تهدئ من غضب الإله.

ونجد قربان الأبكار فى الفصح وقد اتخذ شكل وليمة سنوية تقام بموسم الربيع. ولم يكن هذا الربط ممكنا إلا حين كان وقت الولادة فى الربيع. وفيما يتعلق بالأغنام كان هناك موسمان آخران للولادة فى إيطاليا القديمة، فبعض النعاج تلد فى الربيع وبعضها الآخر فى الخريف. وقد يستنتج أن نفس الشئ كان ينطبق على فلسطين من النسخ القديمة لسفر التكوين ٣٠/ ٤١، ٤٢.[١٧] أما

فى الجزيرة العربية فكل الماشية صغيرها وكبيرها تلد بموسم الرعى فى الربيع بما يعد وفاء بالشرط الضرورى لأى قربان ربيعى بالأبكار،[١٨] وهو أيضا سبب للربط بين قرابين رجب العربية وقربان الأبكار.

*

الملحوظة الإضافية (و)

قرابين الحيوانات المقدسة

لم نتناول فى متن المحاضرات سوى الحيوانات التى تتفق وتعريف جوليان للمخلوقات التى تصلح لقرابين التكفير السرية، أى الحيوانات المستبعدة من قائمة طعام الإنسان بطبيعتها. إلا أن هناك حيوانات أخرى لم يكن أكل لحمها محرما تماما فى العصور التى توفرت لنا سجلات عنها وكانت معروفة بقدسيتها الطبيعية وهو مايضفى عليها قيمة خاصة حين تستخدم كقرابين. وحين تتوقف قدسية أحد فصائل الحيوان عن التميز بالمحرمات المحددة التى نجدها فى حالة الخنزير أو الكلب أو الحمام فإن الدليل على أنها كانت مقدسة بالنسبة لإحدى الدوائر الدينية الخاصة يتوقف على الشواهد والظروف ويكتنفه شئ من الغموض. ولكن قد يكون من المفيد أن نستشهد بمثال أو اثنين يوضحان هذه النقطة أو يجعلانها تستحق مزيدا من التعمق على الأقل.

١. كان الأيل والظبى بمختلف نوعيهما من الحيوانات المقدسة فى عدد من المناطق السامية؛ انظر كتابنا *Kinship* , p. 194. والحقيقة أن أكل لحمهما لم يكن محرما، ولكن كانت تربطهما علاقة خاصة بمختلف الآلهة. فكانت قطعان الغزلان المقدسة تتدافع بأعداد كبيرة حتى عصر متأخر فى أقداس كمكة وتبالة (Wellh. p. 102) وفى الجزيرة التى أشار اليها آريان (Arrian, vii. 20).

كمـا أن الغزلان كانت تـتخذ رمـوزا مقدسـة بجنوب الجزيرة العـربية فى ديانة عـثتـار؛ وفى مكة فى ديانة العزة؛ وفى فـينيـقيـا على كل من الأحجـار الكريمة والمسكوكات الخاصة بلاوديسـيا فى مير. ويتحدث ابن المجاور عن قـبيلة عربية جنوبيـة كانت حين تعـثر على غـزال ميت تـقوم بدفنه فى طقـوس دينية وتقـيم الحداد عليه سبعة أيام.

لم تكن أية فـصـيلة من الحيـوانات البـرية من ذوات الأربع تعـد حيـوانات قربانية عادية عند الساميين، وحتى العرب كـانوا يعتبرون الغزال بديلا متواضعا عن الخروف؛ إلا أننا فى بعض الطقوس نجد أن الغـزال أو الأيل كان يعد قربانا استـثنائيا. وأوضح هذه الحالات قـربان الأيل السنوى بلاوديسيـا على الساحل الفينيقى وكان يعتبر بديلا عن قربان قديم كان يتم التقرب فيه بفتاة عذراء وكان يقدم لإلهـة يطلق عليها پورفـيرى اسم "أثينا" (Porphyry, *De Abst* . ii. 56)، بينا يطابق پاوسانيـاس بينها وبين أرتيميس ويفـترض أن العقيـدة كان قد جلبها سـيلوق. إلا أن المدينة (راميثا بالفـينيقية حـسب قول فيلو Philo, *ap.* Steph. Byz) تعود الى زمن أقدم من سيلوق بكثير، ولو كانت الإلهة إغريقية حقا لما كانت قد التبست مع أثينا وأرتيميس معا. والحقيقة أنها كانت شكلا من أشكال عشتار إلهة المدينة القديمة التى كان يعتقد أنها كانت عذراء قدمت قربانا عند بناء المدينة ثم عبدت كإلهة حسب الطريقة المعتادة للسريان المتأخرين الذين كانوا يؤلهون أبطالهم (Malalas, p. 203). من ثم فإن لدينا هاهنا واحدة من

عدة أساطير عن موت إلـه وكانت ترتبط بطقس خاص بـقربان آدمي سنوى أو بالقـربان السنوى بحيـوان مقـدس فى ظل ظروف تبين أن روحـه قـد أزهقت باعتبار أن قيمتها تساوى روحا آدمية من ناحية أو تساوى روح الإله من ناحية أخرى. وكان الأيل الذى كان له مثل هذا المغزى يعتبر ضحية شبه آدمية كما هو الحال فى القرابين السرية التى تحدثنا عنها فى متن الكتاب.

ولدينا شـاهد آخر على الأيل أو الـغزال بوصـفه قـربانا فـينيقـيا عند فـيلو بيليوس (Philo Byblius, Euseb., *Pr. Ev* . i. 10. 10) فى أسطورة الإله أوسوس الذى علم البـشر فى البداية التـدثر بجلود الحيوانات التى يتم صـيدها وصب دمائها قربانيـا أمام الحجارة المقدسة. وكان هـذا الإله يعبد بالقدس الذى أنشأه فى عيد سنوى وفى طقوس يرجح أنها كانت من وضعه هو، أى بتقدمات من دم أيل أو ظبى – لأن هذين همـا الفصـيلتان الهـامتـان من الفرائس بمنطـقة لبنان – يقدمها الأتباع وهم يرتدون جلد الأيل. وكـان ارتداء جلد الضحية كما رأينا فى نهاية المحاضرة الحادية عشر سـمة تميز الطقوس السرية وطقوس قرابين التكفـيـر. وقد ربط مـعظم البـاحـثين ومنهم سكاليـجر ومن جـاءوا بعـده بين أوسوس وإيساو؛ ولكن لـم يلاحظ أن مشهد مباركة إسحق حين تقرب اليه ابنه بلحم غزال يتسم بـكل سمات المشهد القـربانى. كما أن يعقوب الذى يسـتبدل الأطفال بالغزلان يضع جلدهم فوق ذراعه وعنقه. والعنزة التى تبدو هاهنا بديلا عن الفريـسة التى يقدمـها الصـياد إيسـاو كانت أحد قـرابين التكفيـر العبـرانية

الرئيسة إن لم تكن أولـها جميعا. كـما كانت لها مكانة خـاصة بين القرابين فى كل من بابل وآشور (انظر . Menant, *Glyptique* , vol. i. p. 146 *sqq*).
والمهجور فى الحـياة العامة غالبـا مايظل باقيا فى العـبارات المجازية، وإنى لأرى فى الكلمات التى يستهل بها داود ترانيمه على شاول ﴿الظبى يا إسرائيل مقتول على شوامخك، صمـوئيل الثانى ١/١٩﴾ إشارة الى قـربان قديم من نوع مماثل للقـربان الذى ظل باقيـا فى لاوديسـيا. أمـا أيل إيكاروس المقدس فـلايمكن أن يعتبر إلا قربانا حسب قول أريان.

٢. كان لحم حـمار الوحش يؤكل عند العرب ولابد أنه كـان يؤكل لغرض دينى، لأن لحمـه كان سمـعان الزاهد قد حـرمه على أتباعـه. وعلى العكس من ذلك كان لحـم حمار الوحش مـحرما عند أهل حران مـثله كمـثل لحم الخنزير والكلب؛ ولكـن ليس هناك مـايدل علـى أنه كـان يتم التـقـرب به أو أكله فى طقـوس سرية خـاصة كلحم هذين الحـيوانين. ومع ذلك فـحين نجد قطاعـا من الساميين مـحرم عليهم أكل لحم حمـار الوحش فى حين يأكله قطاع آخر منهم بطريقة تبدو وثنية، فـإن احتمال أن الحيوان كان مقدسـا فى القدم يجد مايؤيده. وهناك قربان بحـمار الوحش نجده فى مـصر فى ديانة طيفـون (ست أو سوتِخ) الذى كان الإله الرئيس للساميين بمصر، ولو أن علماء المصريات يتشككون فيما إذا كان إلها سامـيا فى الأصل. فكان حمار الوحش حيوانا طيـفونيا، وكان أهل كوبتوس يتقربون بحمر الوحش فى بعض الطقوس الدينية بدفعها من فوق تل،

فى حين أن أهل ليكوبوليس كانوا يسمون كعكهم القربانى بصورة حمار وحش مقيد فى عيدين سنويين من أعيادهم (Plut., *Is. et Os* . 30؛ وللاطلاع على مغزى هذا الكعك انظر *supra,* pp. 225, note 3, 240, note 1؛ وللاطلاع على التقرب بالدفع من فوق تل انظر *supra,* pp. 374, 418). ويشير كل من الشكلين الى طقس سرى أو تكفيرى ويماثل مُحرَّقات البشر الذين كانوا يحرقون أحياء قربانا لطيفون كما ورد لدى مانيثو (Manetho, p. 73). وإن صح أن هذه الطقوس كانت من أصل سامى بالفعل فإن حمار الوحش يصبح حالة واضحة لقربان تكفير سرى قديم فى مجالنا هذا؛ ولكن لابد فى الوقت نفسه من أخذ هذه المسألة بقدر من الشك. ومع ذلك يلاحظ أن اسم العشيرة القديمة 'هامور' عند الكنعانيين بشكيم قد يؤكد الرأى القائل بأن حمار الوحش كان مقدسا عند بعض الساميين؛ وربما كانت الخرافات التى تتحدث عن عبادة اليهود لحمار الوحش (انظر , Bochart, *Hierozoicon* Pars I. Lib. ii. cap. 18) قد خلطت ككثير من الحكايات الزائفة الأخرى بين اليهود وجيرانهم الوثنيين. أما بالنسبة لأكل لحم حمار الوحش عند العرب فلم أعثر فى الأدب العربى على مايدل على أنه كان له أى مغزى دينى ولو أن القزوينى يطالعنا بأن لحمه وحوافره كانت تستخدم فى أعمال السحر القوية، وهو مايعد من بقايا قربان قديم بصفة عامة. وللاطلاع على الصلة الدينية بين حمار الوحش فى القدم واستخدام رأسه فى أعمال السحر انظر

Copmte-rendu de la Comm . Imp. Archéol . (St. Petersburg) for 1863, and the *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss .,* 1854, p. .48

ويعتقد البعض أن الإله ست الذهبى الذى كان يعبده الهكسوس الساميون بالدلتا كان إلها شمس (E. Meyer, *Gesch. des Alt* . i. p. 135). وإن صح هذا فربما كانت جياد الشمس أسبق من عبادة حمار الوحش القديمة؛ فالحمار أقدم كثيرا فى بلاد الساميين من الحصان.

٣. نرى من جانبنا أن هذين المثالين على الحيوانات المقدسة من ذوات الأربع يضاف اليهما مثال على طائر مقدس. فيشير إيودوكسس (Eudoxus, *ap* . Athen. ix. 47) الى قربان طائر السمان عند الفينيقيين إحياء لذكرى قيامة هرقل. إلا أن هذا كان عيدا سنويا يقام فى صور بشهر بيريتيوس (فبراير-مارس)، أى فى موسم عودة طائر السمان الى فلسطين حيث كان أسراب هائلة منه تظهر محلقة فى ليلة واحدة (Jos., *Ant* . viii. 5. 3) مقارنة بما ورد فى (Tristram, *Fauna* , p. 124). وقربان سنوى من هذا النوع يرتبط بأسطورة عن موت الإله لايمكن أن ينتمى إلا الى القربان السرى بحيوان مقدس؛ لذا يلاحظ أن القدماء كانوا يعتبرون لحم السمان طعاما خطيرا يؤدى للإصابة بالدوار والكزّاز، فى حين أن المرهم المصنوع من مخه كان يعد دواء للصرع (Bochart, II. i. 15). ويربط لاجارد (Lagarde, *Gr. Uebers.*

der Provv . p. 81) بين 'سماني' (طائر السُّمان) العربي والإله إشمون يولَوس الذى بعث هرقل الى الحياة بمنحه سمانا ليشمه؛ وإن صح هذا فالأرجح أن يكون اسم الإله مشتقا من اسم الطائر وليس العكس.

الملحوظة الإضافية (ز)
قربان الخروف لأفروديت القبرصية

بدلا من وضع هامش لهذه النقطة نورد هاهنا نص بحث ألقى أمام 'جمعية كامبردج لفقه اللغة' فى عام ١٨٨٨ ولم ينشر منها حتى الآن سوى نبذة مختصرة.

إن طقس التكفير الذى يشكل موضوع هذا البحث معروف لنا من فقرة وردت فى كتاب جوان لايدوس (.Joannes Lydus, *De Mensibus* , iv 45) الذى يشار على الباحثين فى الديانات القديمة دائما بالرجوع اليه، ولكن على حد ماتوصلت فى قراءاتى فهو مشكلة فى غاية الصعوبة يبدو حلها مستحيلا دون تغيير النص. يبدأ لايدوس فى الباب المشار اليه بوصف العادة التى دأبت النساء من الطبقات العليا والدنيا على ممارستها لتكريم فينوس فى أول أبريل. وهو هنا يتحدث بالطبع عن العادة الرومانية كما يتضح من المخطط العام لكتابه ومن الطقوس التى يصورها. فكانت النساء يقمن قداسا لفينوس،

وهو مايتفق مع عبادة ينوس راعية الفضيلة الأنثوية التى يربط أويد بين عبادتها وغرة أبريل (*Fasti* , iv. 155 *sq* .). ويقول لايدوس إن النساء من العامة كن يغتسلن بحمامات الرجال ويتعطرن بنبات الآس، وهو مايتفق مع ما أورده أويد (ص١٣٩ ومابعدها) وبلوتارك (Plutarch, *Numa* , c. 19) ومع قداس فورتونة فى التقويم الرومانى. ويتضح التحول عن عبادة ينوس الرومانية الى الطقس القبرصى فى نفس اليوم من ملحوظة عن الضحايا المقدمة للإلهة.

ويذكر أن ينوس كانت تعبد بنفس القرابين التى يعبد بها جونو. ومن قول لايدوس بأنهم كانوا يذبحون ذكور الخنزير البرى للإلهة فى الثانى من أبريل بسبب هجوم هذا الحيوان على أدونيس يتبين أن التقرب بخروف كان يتم فى الأول من أبريل، وأن إلجل يتجاهل السياق حين يقول إن قرابين أفروديت العادية حسب قول لايدوس كانت هى نفس قرابين هيرا، ولكن كان الخروف ذو الفروة الكثيفة هو القربان المفضل للإلهة الأولى فى قبرص. ولايذكر لايدوس أن الخروف هو القربان المفضل لأفروديت، ولكنه كان القربان المخصص للأول من أبريل. والنقطة الرئيسة فى هذه الفقرة هى أن العيد الرومانى فى الأول من أبريل كان معروفا بقبرص مع بعض الاختلافات فى التفاصيل.

ولايمكن لمثل هذا التزامن أن يكون من قبيل الصدفة، وتفسير ذلك ليس ببعيد. فأفروديت القبرصية هى عشتار السامية، وكل طقوسها تتسم بطابع

سامى. من ثم فلابد من البحث عن أصل عيد أبريل فى الطقس السامى. ونيسان عند السريان هو الشهر المقابل لأبريل، وفى الأيام الثلاثة الأولى من نيسان كما ورد فى الفهرست كان سريان حران الذين ظلوا على ديانة عشتار حتى العصور الوسطى يزورون معبد الإلهة في جماعات ويقدمون القرابين والحيوانات التى تحرق حية. وحرق الحيوانات حية ينطبق على الطقوس التى كانت تقام بالحيرة فى العيد الكبير للإلهة السريانية فى مطلع الربيع حيث كان يتم رفع الماعز وخروف ومخلوقات أخرى فوق محرقة وتلتهم لحومها جميعا. من ثم فالعيد هو عيد سنوى ربيعى ذو أصل سامى. وكان الطقس الرومانى أقل قدسية ومن نوع شعبى ولم يكن جزءا من ديانة الدولة. ويطالعنا مكروبياس (Macrobius, *Sat* . i. 12. 12-15) بأن هذا العيد لم يكن قديما فى روما، بل تم اتخاذه لأسباب تاريخية يأبى تسجيلها. وهكذا فهناك طقس جديد مستعار فى روما، وهناك شواهد عديدة على أن المركز الرئيس لديانة ينوس فى الغرب والذى كانت له علاقة وثيقة بتطور هذه العقيدة فى إيطاليا هو معبد إيركس الكبير أو معبد أرن عند أهل قرطاجة. ويتأكد من النقوش الفينيقية أن الإلهة إيركس (عشتروت أرن *CIS* . No. 140, cf. No. 135) هى عشتار؛ وبالتالى يمكن إدراك أن الاحتفال الآسيوى وجد طريقه الى روما. واحتفال بهذا القدر من الانتشار طوال هذه المدة ليستحق التمحيص الدقيق.

حين يمر لايدوس من الطقس الرومانى الى الطقس القبرصى لاأستطيع أن

أتفق مع إنجل على أنه يشير بعبارة عامة الى أن نفس القرابين كانت تقدم لفينوس وجونو على السواء. فقد كانت ديانات الشرق تسمح بتنوع فى اختيار الضحايا لكل إله أو معبد بصورة أكبر مما جرت به العادة فى اليونان أو روما. وبالنسبة لمعابد البعل القرطاجية يبدو ذلك واضحا فى نقوش مطولة؛ وفيما يتعلق بعشتار أفروديت يطالعنا تاسيتوس (Tacitus, *Hist* . iii. 2) بأن الأتباع فى بافوس وفى إيركس (Aelian, *Nat. An* . x. 50) كانوا يختارون أى نوع يشاؤون من القرابين. وكانت هذه الحرية مدعاة للدهشة عند الرومان والإغريق، وكانت ترجع على مايبدو لنزعة التوفيق بين المعتقدات التى سادت فى تاريخ مبكر فى كل الأقداس السامية الكبرى؛ فكان كل إله كما نرى فى الحيرة له عدد من السمات تنتمى فى الأصل لآلهة مختلفة ويجمع بين عدد مماثل من الطقوس القديمة فى معبد واحد. وقد تكون هذه النزعة التوفيقية شديدة القدم عند الفينيقيين؛ وتلقت دفعة كبرى فى أرجاء العالم السامى مع انهيار الدويلات القديمة نتيجة للغزوات الآشورية والبابلية والفارسية. وكانت العالمية السياسية والدينية فى الشرق تحت حكم المقدونيين ترتكز على أساس ظل يهيأ قبل ذلك بقرون.

ولم يكن هناك فى الغرب مثل هذه الكيانات السياسية القوية لكى تعمل على تطوير اتجاه مبكر نحو التوفيق بين الأديان كما لم يكن من اليسير مزج الكيانات المتفردة المستقلة فى مجمع الآلهة الغربى بقدر اليسر الذى يمكن به

جمع الكيانات الغامضة لمختلف الأبعال والعشتارات. وحين مست الحاجة الى أنماط عالمية للدين تمت استعارة آلهة الشرق وطقوسه كما حدث فى سارابيس؛ وكانت الديانات القديمة المعترف بها لاتزال تحتفظ بسماتها الفردية المميزة. ومن المعروف أن جونو وهيرا لم يكونا يسمحان بمثل هذه الحرية فى اختيار الضحايا المقدمة لهما كما كان الحال فى إيركس وبافوس. فكانت البقرة هى القربان المعتاد لكل منهما؛ فكانتا كغيرهما من الإلهات تفضلان الضحايا من جنسهما (Arnobius, vii. 19) أما أفروديت الشرق فكانت تفضل الضحايا من الذكور. ويطالعنا تاسيتوس بهذا فى بافوس. وكان هذا التفضيل يرتبط على مايبدو بالطابع المخنث الذى يعزى للإلهة الشرقية فى قبرص وفى غيرها، وهو كاف فى حد ذاته لفصل قربانها كلية عن قرابين جونو وهيرا.١٩ كما أن الضحية المفضلة لأفروديت هى العنزة (Tac. *Hist.* iii. 2) التى كانت مستبعدة من مذبح هيرا عدا فى اسبرطة (Pausanias, iii. 15. 9) وفى قربان التكفير السنوى لهيرا فى كورنث. وكانت لجونو علاقات بالعنزة فى لانويوم، إلا أن ديانتها فى روما كانت تتصل بديانة جوبيتر الذى كانت العنزة مستبعدة تماما من التقدمات المقدمة اليه (Arnobius, vii. 21).

ربما استغرقت هذه المناقشة منا وقتا طويلا إذ أن متن الكتاب يكفى لبيان أن لايدوس لم يكن يتحدث عن ديانة سينوس بصفة عامة. ومايقوله هو أن ينوس فى الأول من أبريل، وهو مناسبة خاصة، كانت تعبد فى روما بقرابين جونو.

ولما كان يتحدث عن طقس كان الأتباع فيه من النساء فقد يمكن لنا أن نتقدم خطوة أخرى ونتذكر أن أوائل الشهور كانت مقدسة عند جونو لوسينا حيث كانت "الأميرات المقدسات" يتقربن اليها بأنثى خنزير أو بنعجة صغيرة (Macrob, i. 15. 19). وكانت مهام لوسينا باعتبارها راعية الوصيفات الفاضلات والحياة الأسرية للنساء تتطابق تقريبا مع مهام سينوس حتى أن قرابينهما كانت واحدة أيضا. وإن صح ذلك فمن الطبيعي أن ينتقل لايدوس الى ملحوظة عن الطقس القبرصي حيث كانت نفس القرابين موجودة باختلافات واضحة. فجنس الضحايا مختلف لأسباب سبق شرحها، وتقسم الضحايا على يومين. إلا أن الضحايا لايزالون هم الخروف والختزير، مما يضيف تأكيدا جديدا على الهوية الأساسية للقداس الروماني والشرقي في ذلك اليوم.

وننتقل الآن الى المشكلة المعلقة. وهي تكمن في عبارة προβατον κωδιω εσκεπασμεν. وهذه الكلمات تصف السمة المميزة التي ينتقل كاتبنا من أجلها الى الإشارة الى الطقس القبرصي، ويبدو أنه ينوه الى أن "أسلوب القداس الكهنوتي" كان مأخوذا من كورنث في إشارة الى هذه السمة. لكننا للأسف لانعرف شيئا عن الطقس الكورنثي المشار اليه. كانت ديانة أفروديت الكورنثية شرقيا في طابعها، وأية سمة تعود للظهور في قبرص فهي فينيقية بكل تأكيد. ومن غير المرجح أن تكون قبرص قد استعارت من كورنث، والأرجح أن كلاهما أخذا عن الشرق، والاستشهاد بلايدوس لايكفي لتأكيد

هذا الاحتمال. ومع ذلك فالإشارة الى كورنث لها قيمتها حيث نعرف منها أن طقس التكفير لم يكن محليا فقط؛ كما أن الإشارة الى "القداس الكهنوتى" يوضح أن القربان المشار اليه، كما تدل كلمة συνεθυον، لم يكن تقدمة خاصة، بل كان طقسا عاما يقام فى معبد كبير. إلا أن هذا لايفسر كلمتى κωδιω εσκεπασμεν. فمن الواضح أن المعنى لايمكن أن يكون "خروف ذو فروة كثيفة" كما يترجمها إنجل، وليس من المرجح أن يكون المعنى "حمل تكسوه فروة كثيفة" كما يقول دوك دى لوين (Duc de Luynes, *Num. et Inscr. Cypr*. p. 6). فلو كانت الكلمات لها هذا المعنى لكانت هذه الترجمة صحيحة، فقد رأينا أن الضحايا فى الشكل السريانى للعيد كان يلقى بها فى النار حية. ولكن لو كان لايدوس يقصد أن الضحية كانت تلتهمها النار بجلدها لكان قد أضاف أداة التعريف على كلمة κωδιω، ولاستخدم كلمة أدق من συνεθυον. وهل يمكن إطلاق كلمة κωδιω على فروة الخروف أو كلمة συνεθυον على الفروة الطبيعية؟ والمعنى الواضح للكلمات هو أن الخروف كان يكسى بفروة خروف حين يتم تقديمه كقربان وليس أن فروته كانت تترك عليه ولا كان اللحم القربانى يلف بها قبل وضعه على المذبح.

لو كان الجلد لفصيلة مختلفة من الحيوانات لكنا قد فسرنا الطقس بنفس مبدأ الإيهام الذى نجده فى تقدمة الخروف الرومانى الذى يتخذ شكل الأيل (cervaria ovis)؛ فالمعنى الشائع لارتداء الجلد فى الديانة القديمة هو الإيهام

بالتطابق مع الحيوان الذى يُرتدى جلده. إلا أن كساء الخروف بجلد خروف كطلاء الذهب بماء الذهب. لذا فإننا نقترح إبدال حرف واحد فنقرأ اللفظ εσκεπασμενοι، وهو إبدال يؤدى معنى طيبا فى حد ذاته ويفرضه السياق والتشبيه المجازى.

ويتضح مغزى جلد الخروف فى الطقس القديم لدى لوبيك (Lobeck, *Aglaophamus*) ولدى بريلر فى شرحه لپوليمو. فهو يظهر دائما فى علاقة بطقوس التكفير والطقوس السرية، وفى غالبية الأمثلة الإغريقية نجد فى هذه العادة أن الشخص المراد تطهيره من الإثم كان يضع قدميه، أو قدمه اليسرى فقط، على جلد ظبى يتم التقرب به. لكن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة لاستخدام جلد الخروف. فكان هناك فى تيسالى حسب قول ديكياركوس طقس يقام فى ذروة حرارة الصيف كان الأتباع يصعدون فيه الى معبد زيوس أكريوس على جبل پيليون وهم يرتدون جلود الخراف الجديدة (*Fr. Hist. Gr* . ii. 262). وحين تم تطهير فيثاغورس على يد كهنة مورجوس بجزيرة كريت، أمر بالرقود بجوار الماء (البحر نهارا والنهر ليلا) وهو ملفوف بفراء حمل أسود ثم تم إنزاله الى مقبرة زيوس وهو متدثر بالصوف الأسود (Porph., *Vita Puth* 17 .). ومرة أخرى نجد أن القربان الأول لكل عابد بالحيرة كان خروفا. وبعد أن يشارك صاحب القربان فى اللحم يضع الجلد على الأرض ويجثو فوقه واضعا القدمين والرأس على رأسه. وفى هذا الوضع كان يلتمس قبول الإله لتقدمته.

ومن الواضح هاهنا أن الطقس يعبر عن التوحد بين صاحب القربان والضحية. فهو يستوعب لحمها في جسمه ويتدثر بجلدها. وكانت هذه هي نفس فكرة الإحلال ولكنها معكوسة تماما. والرمزية المباشرة في القربان البديل حيث يتم قبول روح الحيوان بدلا من روح إنسان تتمثل في معاملة الضحية كما لو كانت إنسانا. وفي تينيدوس مثلا كان العجل الذي يذبح قربانا لباخوس ينتعل النعال المعروفة باسم "كوثورن"، وتعامل البقرة الأم معاملة امرأة نفساء. أما في حالتنا هذه فالرمزية معكوسة؛ فبدلا من الإيهام بأن الضحية إنسان، فإن الطقس يوهم بأن الإنسان ضحية، وبذلك يكتسب الأثر التكفيري للقربان مباشرة.

من الواضح أن هذا النوع من الرمزية لو كان ينطبق لا على تطهير أحد الناس بل على قداس تكفير شعبي عام فالكهنة بوصفهم ممثلين للجماعة التي يؤدى الطقس بالنيابة عنهم هم من يجب أن يتدثروا بجلد الضحية. ولو كان هناك عدد من الكهنة وضحية واحدة يصبح من الأنسب ألا يستخدم الجلد الحقيقي للقربان والذي لم يكن يصلح ارتداؤه إلا لشخص واحد في المرة الواحدة، بل يتم إلباس كل الكهنة بجلود من نفس النوع. وهذا في ظني هو ما كان يحدث في قبرص. وإني لأتساءل هاهنا عما إذا كان السياق الذي يوحي بالطريقة التي يتم بها القداس الكهنوتي لايفصح عن وجود إشارة صريحة أو ضمنية الى الكهنة، وهي إشارة يقدمها التنقيح المقترح.

وإن صح هذا الرأي عن الفقرة لكانت تشير بالضرورة الى أن الطقس الذي

تصفه كان تكفيريا، وهو مايبدو أنه كان كذلك من عدة آراء. فكان قربان اليوم التالى يتكون من خنازير برية وكان يفسر من حيث علاقته بأسطورة أدونيس مما يمحو أى شك فى أصله السامى. وحتى فى اليونان كان الخنزير هو أكبر قربان تطهيرى؛ أما فى الديانة السامية فتقدمة هذا الحيوان ليست مجرد قربان تكفير، بل طقس سرى من أشد الأنواع خصوصية (*supra* , p. 290). ولو كان قربان ثانى أيام العيد سريا وبالتالى تكفيريا بالدرجة الأولى إذن فمن المؤكد أن قربان اليوم الأول لم يكن طعاما قربانيا عاديا ذا طابع احتفالى مرح. فلابد للإنسان أن يتطهر أولا ثم يجلس مسرورا الى مائدة الآلهة وليس العكس. ومرة أخرى فالطقسان الرومانى والسريانى اللذان نجد مايبرر اعتبارهما شكلين لقداس واحد كانا تكفيريين أو تطهيريين تماما. وفى روما نجد النساء يغتسلن، وهو أمر له معنى تطهيرى، حيث كان الرومان فى عصر رومولوس يتطهرون بمعبد فينوس بنبات الآس العطرى (Preller, *Röm. Myth* . 3rd ed., i. 439). وفى الطقس السريانى حيث تحرق الحيوانات حية للإلهة، فلاشك فى الطبيعة التكفيرية للقربان ولابد من استبعاد فكرة أنه كان مجرد احتفال قربانى.

وهناك وجهة نظر أخرى عن الطابع التكفيرى للطقس يمكن استقاؤها من اختيار الضحية، فبعد الخنزير كان الظبى هو أشيع تقدمات الخطيئة فى القدم (انظر Hesychius) حتى أن ستيفانى (Stephani, *Compte-rendu* , p. 130 *sqq* .) يفسر تكرار وجود رؤوس الكباش وما شابهها فى الحلى القديمة

بأنها مستقاة من ارتباط الحيوان بالقدرة على تجنب المصائب. وهذه الحلى هى فى الحقيقة αποτροπαια. ومن الخطر تطبيق آراء من هذه النوعية على تفسير طقس تكفيرى؛ لأن نفس الضحية قد تكون قربانا تكفيريا فى طقس ما وقربانا عاديا فى طقس آخر، وبالتالى فنظرا لأن الثور التكفيرى مثلا يقدم لزيوس فإن نفس القربان التكفيرى يصلح لأفروديت الشرقية. ولكن فى حالة الكبش المستخدم كتقدمة للخطيئة لدينا مايدل على عدم وجود تحديد لإله واحد؛ فحين تم جلب إبيمانيدس الى أثينا لوقف الوباء ترك خروفا أبيض وخروفا أسود يمضيان بلا قيد، وأمر بذبح كل منهما لإله المكان الذى يرقد فيه (Diog. Laert. i. 10) وقد أتى هذا النمط من التكفير من كريت التى كانت من بين الجزر التى عبر عليها التأثير الشرقى الى اليونان. والحقيقة أن تقديم الخراف أو الكباش كقرابين تكفير على مذابح أفروديت الشرقية يبدو وكأنه تالٍ لطقس الحيرة الذى أشرنا اليه لتونا. ونفس الشئ ينطبق على قرطاجة حيث يوجه قربان الحملان الستة لتهدئة غضب الإلهة.

وأتمنى أن تكون هذه الاعتبارات كافية لتبرير وجهة نظرنا عن الطقس القبرصى ولتأييد التصحيح المقترح للنص. فكان القربان تكفيريا وبالتالى فقد كان κωδιω مناسبا للطقس؛ إلا أن استخدامها غير مفهوم تماما، فى حين أن تصحيح كلمة εσκεπασμενοι يعيد معنى يعطى لهذه السمة نفس الطابع الذى كان لها فى الطقوس المتشابهة. ولايظهر أهم جوانب الطقس إلا حين

نربطه بحقيقة احتفظنا بها فى الخلفية، لأن مغزاه يعتمد على نظرية عن القربان التكفيرى والسرى لم تحظ بالقبول العام بعد. فالخروف أو رأس الخروف هى رمز دينى يتكرر دائما على المسكوكات القبرصية؛ وعلى بعض هذه المسكوكات نجد صورة أعلن الخبراء أنها صورة أفروديت وهى تمسك برقبة كبش يجرى وفروته. وهذه الطريقة تقارن بغيرها، وهى تبدو شرقية ولو أنها ليست قبرصية حيث تركب أفروديت كبشا (De Luynes, *Num. Cypr.* Pl. v. 3, vi. 5 والمراجع فى Stephani, *Compte-rendu* for 1869, p. 87). والاستنباط هو أن الخروف فى قبرص كان هو الحيوان المقدس لعشتار أفروديت. وفى هذا الصدد من المهم أن نلاحظ أن الخروف نجده يتكرر على أعمدة النذر السامية من النوعية المهداة لتانيت (شكل من أشكال عشتار) وبعل حمان. ونجد أمثلة على ذلك فى النقوش الفينيقية، لوحة ١، رقم ٣٩٨، ٤١٩، وعلى عمود من سولقى وردت صورة له لدى كل من بيروت وشيپييه، ٣، ص٢٥٣. والصور على هذه النوعية من الأعمدة من أنواع مختلفة، وتوحى فى بعض الحالات بأنها قرابين، ولكن يبدو أنه كان من الضرورى تقديم صورة أو رمز للإله. وحين يتم تصوير الحيوانات فإنها تعطى هذه الرموز. وهكذا نجد الأسماك التى كانت مقدسة بالنسبة لعشتار وطعاما محرما على أتباعها؛ أو ثور أو بقرة رمزا لعشتار صيدا؛ والفيل الذى لم يكن قربانا؛ والحصان الذى نجده كثيرا على مسكوكات قرطاجة وهو رمز دينى بكل تأكيد حيث أنه كان مجنحا فى بعض الحالات. ونستنتج من

هذه التشابهات أن الخروف فى قرطاجة وفى قبرص كان مقدسا ويرمز لعشتار. وينبغى القول إنها نوع خاص من عشتار؛ فكما استوعبت هذه الإلهة عددا كبيرا من الأنواع المحلية فى تطور نزعة التوفيق بين المعتقدات التى تميزت به ديانة الساميين كان لها عدد وافر من الحيوانات المقدسة لكل منها مكانته المرموقة فى بعض الأقداس أو فى طقوس معينة. فأفروديت الحمامة ترتبط ارتباطا خاصا بعسقلان، والإلهة البقرة ترتبط بصيدا حيث كانت تعرف بأوربا عروس زيوس الثور (*De Syria* , iv.)، وكانت تضع على رأسها رأس ثور حسبما يذكر فيلو ببليوس. وتعتبر عشتار الخروف نوعا آخر، ولكن يبدو أيضا أن موطنها الأصلى فى كنعان، ففى سفر التثنية ٧/ ١٣ نجد أن نتاج القطيع يسمى "عشتارات الغنم" أى إناث الغنم. وعبارة كهذه هبطت من الدين الى مستوى الحياة العادية وظلت باقية بين العبرانيين الموحدين تعد دليلا شديد القدم على ارتباط عشتار بالغنم؛ ومن المستحيل أن نفسرها بالاعتراف صراحة أن عشتار كان لها فى الأصل شكل خروف فى أحد أشكالها وأنها هى نفسها كانت خروفا كما كانت حمامة أو سمكة فى أشكال أخرى.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الكبش أو الخروف لم يكن رمزا لتانيت، بل للإله الذكر بعل حمّان الذى كان يرمز اليه فى تيراكوتا (Perrot et Chipiez, iii. 73) بقرون كبش وبوضع رأسه على رأس خروف. إلا أن النقش الذى أشرنا اليه من قبل كان موجها لتانيت وليس لتانيت وبعل حمّان

معا وهو مايبين أن الرمز المصاحب كان ملائما للإلهة ولشريكها الذكر على السواء.

ويمكن القول إن نفس الرمز الحيوانى كان ينتمى الى الأعضاء الذكور والإناث فى نقطة الاقتران؛ وفى حالة إلهة تقدم فى الغالب فى صورة خنثوية لاداعى حتى لافتراض أن رمزها هو النعجة ورمز شريكها الكبش. إلا أن رموز الخراف على أنصاب تانيت التى يشار اليها عادة باسم كباش هى فى الحقيقة بلا قرون وبالتالى فمن المفترض أنها ترمز للنعاج. ومن ناحية أخرى فإن كل الأغنام البرية وكثيرا من الفصائل الداجنة لها قرون فى كلا الجنسين مما يجعل من الممكن وجود إلهة خروف لها قرنين. والمثلث المتوج بدائرة وبقرون تتجه الى الخارج وهى الصورة التى نجدها عادة على أنصاب تانيت ربما كانت رمزا للإله أو الإلهة دون تفرقة. والقرنان هاهنا باتجاههما الى الخارج لايمكن أن تكونا قرنى ثور أو قرنى هلال، بل الأرجح أن يكونا قرنى خروف.

وتذكرنا مسكوكات أفروديت القبرصية التى تتخذ فيها وضع من تسبح وراء كبش يجرى بأسطورة هيله والكبش الذهبى، إلا أنها تماثل نمط أوربا والثور أيضا. وفى هذا التشابه ينبغى أن نتذكر أن الإله الذكر الذى يرتبط بالكبش ارتباطا خاصا هو هِرمس، وأن الإلهة القبرصية كانت تعبد فى هيئة مخنثة يطلق عليها تيوفراستوس اسم «هِرمافروديت». وقد سبق أن أشرنا الى هذه الشخصية المخنثة فى تفسيرنا لأسباب تفضيل أفروديت البافوسية

(والقرطاجية على مايبدو) للضحايا من الذكور؛ ولدينا الآن سبب آخر لافتراض أن عشتار المخنثة أو الملتحية هي التي كانت ترتبط بالكبش بصفة خاصة. فعلى أحد الأنصاب التي ذكرناها لتونا وعليه صورة تانيت تحت رمز خروف (*CIS* . 419) نجد أن النقش لايحمل عبارة "الى السيدة تانيت" كالعادة، بل «الى سيدى تانيت». وإن لم يكن هذا خطأ في النحت فهو يشير الى نفس الاتجاه. وقد يكون لقب "تانيت فن بعل" العبرى الذى أثار جدلا واسعا لايعنى إلا «تانيت بوجه بعل»، أى الإلهة الملتحية.

ولو كانت الإلهة القبرصية إلها خروفا فإن الطقس هاهنا يمثل قربان تكفير يقدم فيه الكهنة للإلهة الخروف حيوانا من نفس فصيلتها وهم متخفين فى هيئة خراف. من ثم فالطقس يشبه قربان لوپركاليا الرومانى وهو قربان تطهيرى لفاونوس تحت اسم لوپيركوس. وكانت صورة لوپيركوس فى هذا القربان عارية وكان متدثرا بجلد عنزة (Justin, xliii. 1. 7). وهنا فى التطهير الأكبر فى الخامس عشر من فبراير نجد أن أتباع لوپيركوس الذين كانوا يسمون باسم إلههم يتقربون بالماعز ويهرولون فى المدينة وهم عراة وملطخين بالطين ومتشحين بجلد الماعز ويوجهون للنساء اللاتى يرغبن فى المشاركة فى الطقس ضربات بسياط مصنوعة من جلود الضحايا تسمى «فِبرُوا». وكلا القربانين شكلان من أقدم أشكال الطقوس السرية المقدسة والتكفيرية يؤكد فيه الأتباع

على قرابتهم للإله الحيوان ويتقربون فيه بحيوان من نفس فصيلته لايحل فيه رفعه على المذبح إلا فى هذه المناسبات السرية.

*

الملحوظة الإضافية (ح)

ملحوظات أخرى على عهد الدم

هناك مايدل على بقاء نمط العهد الذى ورد وصفه لدى هيرودوت بين العرب، والذى كان الدم فيه يسحب من الأطراف المعنية نفسها، ويكمن هذا الدليل فى لفظ «مِحاش» (أى مجروحين) بمعنى «حلفاء» (النابغه، ج٢٤، ص١ = ج١٧، ص١ ط ديرينب.). وفى مقال شيق عن كتابنا بعنوان *Kinship* (*Literaturbl. f. or. Phil.* 1889, p. 25) يرى جولدتسيهر أن هذا اللفظ معناه 'محروقين'، وهو تفسير تقليدى، ويعتقد أن لدينا فيه مثالا على عهد يتم بالنار كذلك الذى يشير اليه الجوهرى (انظر Wellh. p. 124) والنويرى تحت عنوان 'نار الهولة'. ومع ذلك فلايبدو أن النار فى الحالة الأخيرة كانت تمس الأطراف المعنية؛ ومانعرفه هو أن كل قبيلة كانت لها نار مقدسة وأنه حين يكون هناك نزاع بين شخصين كانا يقسمان بجوار النار بينما يرش الكهنة الملح عليهما. وورد ذكر قسَم بالرماد والملح لدى الأعشى فى سطر اقتبسه لمهاوزن عن الأغانى ٢٠، ١٣٩، ولما كان 'رماد القِدر' دليلا على كرم الضيافة فلعل القسَم بالنار والملح ليس أكثر من حلف برباط الطعام المشترك الذى يربط بين أفراد القبيلة. إلا أن هذا لايقدم تفسيرا كاملا لإطلاق اسم 'نار الهولة' أى الخوف على النار، كما أن اللإشارات الشعرية اليها تبين أن القسَم كان قسما

رهيبا بحق، أى كان ينطوى على خطر لمن يحلف حانثا بيمينه؛ ولكن يجب أن نتذكر أن من يحنث بيمين طهارة فى العقيدة العربية يموت بحكم الإله (البخارى، ٤، ٢١٩ ومابعدها؛ ٨، ٤٠ ومابعدها). من ثم فإنا نرى أننا يجب ألا نسعى الى ربط المحاش بنار الهولة. فلو كان اللفظ السابق معناه 'محروقين' فالأرجح أن نفترض أن الإشارة موجهة الى عادة الوسم (وهى أيضا تسمى 'نار')؛ فنعرف من الأغانى، ج٧، ص١١٠ أن الوسم كان ينطبق فى بعض الحالات على البشر بالإضافة الى الماشية. إلا أن 'محش' تعنى 'جرَح، خدَش' فى المقام الأول ولما كان واضحا من آداة التعريف فى لسان العرب أن التفسير التقليدى للفظ غير مؤكد فإنى أرى أن أقرب الآراء الى الطبيعة هو أن نأوّل 'محاش' بمعنى 'المجروحين'.

بمرور الزمان بدأ العرب فى استخدام مختلف البدائل لدم العهد كالرُّب أى عصير الفواكه المكثف (أو ربما ثفل الزبد بعد تنقيته) والعطور والماء المقدس من عين مقدسة (*Kinship* , p. 261; Wellh. p. 121). وفى كل هذه الحالات يمكن أن نرى أن هناك شيئا ما فى البديل يجعله مرادفا للدم. وفيما يتعلق 'بماء الحياة' من الواضح مما قيل فى المحاضرة الخامسة عن قدسية عيون الماء المقدسة. وكانت العطور هنا أيضا عادة ماتستخدم على هيئة مراهم؛ والمراهم - الشحم المقدس فى المقام الأول - مرادف للدم كما تبين من المحاضرة العاشرة. ولو كان الرُّب فى هذا السياق معناه ثفل الزبد فالاستعانة به فى إقامة العهد تفسَّر

بقدسية المراهم؛ أما إذا كان معناه عصير الفواكه كما يفهم من التقاليد فلابد أن نتذكر أن عصائر الخضراوات في حالات أخرى ؛انت تعتبر نوعا من الدم .(*supra* , pp. 133, 230)

والعبارة العبرية "كرت كريت" (أن يتعهد" (حرفيا بمعنى أن يقطع) مشتق بصورة عامة من الشكل التكفيرى للقربان الذى وردت الإشارة اليه بسفر التكوين ١٥، إرمياء ١٨/٣٤ حيث يتم تقطيع الذبيحة الى جزءين تمر الأطراف المعنية بينهما؛ ويفسر هذا الطقس مرة أخرى على أنه شكل رمزى للعنة كما لو كان من حلفوا اليمين لبعضهما البعض تعهدا إذا حنث أحدهما بيمينه يقطع الى جزءين كالذبيحة. إلا أن هذا لايفسر السمة المميزة للطقس، أى المرور بين الجزءين؛ ومن ناحية أخرى نجد فى سفر الخروج ٨/٢٤ ﴿هذا هو دم العهد الذى قطعه الرب معكم﴾ أن تقسيم القربان ونضح الدم على الطرفين يسيران جنبا الى جنب. ولعل القربان كان يقسم الى جزءين (كما يقسّم الدم الى جزءين كما ورد بسفر الخروج) حيث كان الطرفان يشتركان فى التهامه؛ وحين توقفت عادة التهامه كان الطرفان يقفان بين الجزءين رمزا على أنهما قد أُخذا مع روح الذبيحة. ويتأكد هذا التفسير بالنظر الى عادة أمم الغرب التى كانت تمارس نفس الطقس بالكلاب وغيرها من الذبائح غير العادية كطقس تطهيرى أو تكفيرى؛ انظر الأمثلة التى جمعها بوكارت (Bochart, *Hierozoicon* ,

(lib. ii. capp. 33. 56). وهناك العديد من الأمثلة على قربان كان يحمل أو يرش دمه حول المكان أو الأشخاص المراد نقل تأثيره اليهم.

الملحوظة الإضافية (ط)
المحرمات المرتبطة بالحج والنذور

إن موضوع المحرمات أو القيود الدينية المفروضة على أى عابد ورع من الموضوعات الهامة التى تستحق قدرا من الاستفاضة فى التناول. وهذه القيود اختيارية فى بعض الحالات، فلاتظهر إلا حين ينذر النذر؛ وفى حالات أخرى تكون لها طبيعة القواعد الثابتة والأعراف ويخضع لها أى ناذر. والى هذه الفئة الأخيرة تنتمى القيود المفروضة على كل حاج من العرب القدماء، فيجب ألا يحلق شعره أو يصففه ويجب أن يمسك عن الجماع وعن سفك الدم وما الى ذلك. والى الفئة الأخيرة تنتمى الالتزامات الخاصة التى يطلق عليها العبرانيون اسم "إسَار" أو "إسّار" كما ورد بالمزمور ١٣٢ الفقرة ٣ ومابعدها: ﴿لا أدخل خيمة بيتى لا أصعد على سرير فراشى﴾؛ أو بأعمال الرسل ٢٣/ ١٤ ﴿لانذوق شيئا حتى نقتل بولس﴾. ويلاحظ أن القيود من الفئة الاختيارية أحدث زمنا من الفئة الأخرى ولاتظهر إلا عندما يبدأ العرف القديم فى التداعى؛ فكانت القاعدة فى الجزيرة العربية القديمة أن من عليه ثأر يجب أن يمسك عن معاشرة النساء ومعاقرة الخمر والتطيب بالعطور، إلا أن هذه القيود

تحولت فى آخر عهود الوثنية وقبيل ظهور الإسلام الى التزامات خاصة كما ورد لدى الواقدى مثلا (ط كريمر، ١٨٢) أو فى الأغانى، ٦، ٩٩). وحين يكون الالتزام اختياريا فهو بالطبع يتخذ سمة حافز للإسراع بالوفاء بالنذر؛ وصاحب النذر يثير الحماس فى نفسه بحرمانها من بعض متع الحياة الى أن يفى بعهده؛ انظر المرزوقى الذى يستشهد به رايسكه، أبو الفدا، ج١، ص١٨ حيث يمكن مقارنة العبارة العربية ﴿ماتكترث النفس به﴾ بالعبارة العبرية ﴿أمّر لعقوت نيفش﴾ التى وردت بسفر العدد ٣٠/ ١٤.

إلا أن الالتزامات الثابتة التى ترتبط ببعض النذور فلايمكن تفسيرها فى ضوء هذا المبدأ، وحين تدرس تفصيليا يتبين أنها مجرد محرمات ترتبط بحالة التكريس والنذر، وهى فى الحقيقة نفس المحرمات المفروضة بلا نذر على كل من ينشغل بالتعبد أو بآداء قداس كهنوتى بقدس الإله، بل على كل من يدخل الموضع المقدس. لذا فقد كان على الناصرى العبرانى أن يمسك عن الخمر وعن النجاسة الناتجة عن ملامسة الميت، وكانت نفس هذه الأحكام تنطبق على الكهنة أيضا (اللاويين ١٠/ ٩، ٢١/ ١ ومابعدها). كما تنطبق حرمة الجماع المفروضة على الحاج العربى القديم على كل من ينخرط فى العبادة أو يتواجد بموضع مقدس بين الساميين عامة؛ ولم يكن تحريم سفك الدم وبالتالى تحريم صيد الفرائس وقتلها إلا امتدادا للقاعدة العامة التى تحرم سفك الدماء على أرض مقدسة. وحين تنطبق نفس المحرمات المفروضة على الحاج على المحاربين فى

الطريق الى الحرب وخاصة على من هم منذورين للثأر (Diw. Hodh. cvi. 14) فلابد أن نتذكر أن الحرب عند الساميين بل عند كل الشعوب البدائية مهمة مقدسة والمحارب شخص مكرس للإله. فالجذر العربى "حَلّ" (والعبرى حلّل) الذى ينطبق على الوفاء بالنذر هو نفس الجذر المستخدم للدلالة على الخروج من حالة التحريم (كالإحرام ووفاء الأرملة بعدتها وما الى ذلك) والعودة الى الحياة العادية.

ويشير المهاوزن الى أن كلا من الفعل العربى "نذَر" والعبرى "نزَر" معناه الأول هو "أن يكرِّس للإله". ففى النذر العادى ينذر المرء شيئا ماديا، وفى نذر الحج أو الحرب ينذر نفسه لغرض محدد. وليس فى العربية إلا جذر واحد للتعبير عن هذين النوعين من النذر، أما العبرية والسريانية فينقسم الجذر الى اثنين، أما "نزير" فى هاتين اللغتين فهو "الشخص المنذور". ولفظ "نزير" السريانى وخاصة حرف الزاى بوسطه ليس مجرد لفظ دخيل من العهد القديم، بل إنه ينطبق مثلا على العذراوات اللاتى يُنذرن لخدمة بلتيس (Is. Ant. i. 212, 1. 130).

وفى حالة الحج يبدو أن صاحب النذر ينذر نفسه بتقديم شعره وهو جزء من نفسه كتقدمة تقدم بقدس الإله. وسواء أكان نذر المحارب قد تأثر أصلا بنفس الطريقة، والوفاء بالنذر حين يتم بتقدمة من الشعر ليس إلا مسألة حدس، ولكن لايستحيل فهمه. ولو كان الأمر كذلك فالأرجح أن الإله الذى يقدم له

الشعر هو الإله الذى تربطه بالعشيرة صلة قربى والذى كان يعتقد فى الديانة البدائية أنه يهتم بالثأر لدم القبيلة؛ وقد نفترض أن تقدمة الشعر من جانب المحاربين كانت تتم فيما يتعلق "بقربان العائدين" الذى سيرد الحديث عنه بالملحوظة "م". ولكن يلاحظ أن رأس الإنسان الخاضع للحرمة وشعره يعتبر مقدسا فى كل أنحاء العالم، وأن المفاهيم البدائية الخاصة بالشعر بوصفه مكمنا خاصا للروح كما سبق أن أشرنا فى المحاضرة التاسعة تكفى لتفسير ذلك دون إشارة الى تقدمة الشعر التى تعتبر مجرد تطبيق واحد من عدة تطبيقات لهذه المفاهيم. فمن السهل أن ندرك السبب مثلا فى تحريم حلق الشعر على من وهبت حياته نذرا - كزعيم الماورى أو كصموئيل أو شمشون عند الساميين - أو وجوب اتخاذ احتياطات خاصة حتى لايتدنس إن حلقه. وقد نستنتج من سفر حزقيال ٤٤/ ٢٠ أن كهنة الساميين كانوا يتركون شعرهم ينمو دون أن يقصوه كصموئيل مثلا، فى حين أن هناك من الكهنة من كان يحلق شعره كله ككهان مصر؛ ويمكن تأويل كلتا العادتين بناء على مبدأ واحد، فكان احتمال تدنيس الشعر يتم تفاديه بعدم تركه ينمو على الإطلاق وكذلك بعدم السماح بملامسته. وكان الأمراء والكهنة أشخاصا منذورين عند العبرانيين، ولفظ "نَزير" يستخدم فى بعض الحالات بمعنى "أمير"، فى حين أن لفظ "نيزِر" (نذر) معناه "إكليل". ولما كان الإكليل لايزيد فى الأصل عن شبكة تمسك الشعر عن الاسترسال، فإننا نرى أن شعر أمراء العبرانيين فى العصور القديمة كان محرما،

وأن شعر أبشالوم المسترسل (صموئيل الثانى ١٤/ ٢٦) كان أمارة على مكانته السياسية لا على غروره. وحين كان يُقص شعر أحد زعماء الماورى كان يجمع ويدفن بموضع مقدس أو يعلق بشجرة؛ ومما يذكر أن شعر أبشالوم كان يحلق فى آخر كل سنة، أى بموسم الحج المقدس، وكان يجمع ويوزن فيما يوحى بطقس دينى شبيه بما ورد ذكره عند هيروردوت، ج٢، ص٦٥.

وإذا كان المبدأ العام واضحا، وهو أن القيود المفروضة على المنذورين كانت فى الأصل محرمات ترتبط بحالة النذر فلاينبغى أن نفترض أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها دائما وبالتفصيل؛ ففى غياب الدليل المباشر يستحيل على أهل العصر الحديث أن يتكهنوا بدخائل العقلية البدائية.

على أية حال هناك مايمكن قوله عن فريضتين أو ثلاث فرائض تضفى بريقا على الفكرة القائلة بأن القيود ماهى إلا حرمان يهدف الى منع الإنسان من المماطلة فى الوفاء بالنذر. فكان محرما على الحاج السريانى أن ينام فى فراش طوال رحلته. ويعقد لمهاوزن مقارنة بين هذه الفريضة وعادة بعض قدماء العرب حيث لم يكونوا يدخلون بيوتهم من الأبواب فى أثناء الإحرام، بل كانوا يقتحمونها من الخلف، وهى عادة تعتبر تعديلا مراوغا لفريضة قديمة كانت تحرم دخول المرء بيته أصلا. وهمزة الوصل المطلوبة للربط بين الفريضتين السريانية والعربية نجدها بالمزمور ١٣٢/٣، كما يمكن مقارنة الأخيرة برفض أوريا النزول الى بيته فى أثناء حملته (صموئيل الثانى ١١/ ١١)، وربما بعادة بنى إسرائيل

بالعيش فى أكواخ فى عيد المظال، وهى عادة نجد العديد من الشواهد عليها فى الديانة القديمة. ومن منظور التحريم فإن هذه الفريضة تقبل تفسيرين؛ فإما أنها كانت حذرا من النجاسة أو يقصد بها منع تحول البيت والفراش الى محرمات لاتصلح للاستخدام الدنيوى بملامسة المنذور لها. وقد نورد عادة أهل تاهيتى تأييدا للرأى الثانى، حيث كان الملوك يمتنعون عادة عن دخول بيت عادى خشية أن يتحول الى حرمة. ومهما كان الأمر فلايمكن فصل العادة السريانية عن حالة الكهنة أو فصل الفريضة التى تحرم دخول أى بيت عن قيد مماثل كان مفروضا على النظام الدينى للركابيين (إرمياء ٣٥/ ٩ ومابعدها). وكان الركابيون وأهل الناصرة والعرب الورعون يمسكون عن شرب الخمر، وكذلك كان يفعل كهنة المصريين (Porph., *De Abst* . iv. 6) والفيثاغوريون الذين كانت حياتهم كلها محاطة بشبكة من المحرمات. وهذه الحالات المماثلة لاتدع مجالا للشك فى أن فريضة الإمساك لم تكن حرمانا تعسفيا، بل حرمة مرتبطة بحالة النذر. ويبدو مما ورد بسفر القضاة ١٣/ ٤ أن المشروبات المخمرة تندرج ضمن فئة اللحوم النجسة؛ قارن بين ذلك وتحريم الخمائر فى القرابين. كما أن الفريضة العربية التى تحرم غسل الرزس أو دهنه بالطيوب لم تكن من قبيل الزهد، بل كانت ناجمة عن حرمة الرأس التى لاينبغى ملامستها بطريقة قد تنزع الشعر عنها. ولم يكن العرب اللاحقون يدركون هذه الفرائض تمام الإدراك، وهو مايبدو من اختلاف الروايات الخاصة بالنذر الواحد بين مختلف مصادره؛

فلننظر مثلا الى الإشارات التى وردت بأوائل هذه الملحوظة الى نذر أبى سفيان. وفى النهاية فإن ثوب التكفير الموصوف للحاج العربى القديم يمثل حرمانا فى نظر العرب المحدثين دون شك، إلا أن الثوب ليس إلا جلباب الجزيرة العربية القومى القديم اكتسب قدسية بتأثير من نزعة التحفظ الدينى بالإضافة الى المبدأ الذى فسرناه لتونا (*supra*, p. 451) وهو أن الإنسان لايؤدى المهام المقدسة بثيابه العادية خشية تحريمها.

الملحوظة الإضافية (ى)
هيكل أورشليم

قد يكون من المسلم به وجود مذبح من نوع ما قبل بناء المعبد بأورشليم حتى بدون الإشارة الصريحة الى ذلك بسفر الملوك الثانى ١١/ ١١، ١٢/ ٩ (الملوك الأول ٨/ ٢٢، ٥٤)؛ إلا أن هذه الفقرة لاتلقى الضوء على طبيعة المذبح. ونتناول هاهنا (أ) مذبح المُحرَقة، (ب) المذبح النحاسى.

(أ) طبقا لما ورد بسفر الملوك الأول ١٠/ ٢٥ فقد بنى سليمان مذبحا للمحرقات وكان يقدمها عليه ثلاث مرات كل سنة. ويشيد المذبح من الحجارة كمذبح آحاز ومذبح المعبد الثانى. وليست هناك اثار أخرى تدل على وجود مذبح كهذا قبل عصر آحاز، والبيت الذى حذف من الترجمة السبعينية للتوراة ينتمى الى سلسلة من الملحوظات المبعثرة ولاتشكل جزءا من الرواية الأصلية

لتولى سليمان الملك ولها تواريخ متباينة ومصدر مشكوك فيه. وإذا تغاضينا عن هذه الفقرة فقد سبق أن قرأنا عن مذبح تم بناؤه بسفر الملوك الثانى الإصحاح ١٦، وهو المذبح الذى بناه آحاز على غرار المذبح (أى المذبح الرئيس) بدمشق. ومن الواضح أن ابتكار آحاز اتخذ سمة الثبات حيث كان المعبد الثانى أيضا منصة من الحجر. وطبقا للنص المصّورى لسفر الملوك الثانى ١٦/ ١٤ وكما جرت العادة بترجمته تمت إزالة مذبح نحاسى لإفساح المجال لمذبح آحاز، إلا أن هذا المعنى يرد نتيجة للى نص مشوه؛ فاللفظ 'وايقراب' لايمكن أن يتحكم فى المفعول الذى يسبقه، وللخروج بمعنى ينبغى إما أن نحذف عبارة 'وإت ها مذباح' فى بداية الفقرة أو أن نقرأ 'أت' بمعنى 'عَل'. والسياق الأول هو الأرجح؛ إلا أنه يترتب على ذلك فى كلتا الحالتين تشكيل اللفظ ليقرأ 'وايِقراب' وأن تكون الفقرة كلها وصفا دقيقا للطقس الجديد الذى وضعه الملك. وبذلك فإن الفقرة (١٢) تصبح على النحو التالى: ﴿صعد الملك الى المذبح الجديد (فقرة ١٣) وأصعد عليه محرقته وتقدمته وسكب سكيبه، ورش دم ذبيحة السلامة لنفسه على المذبح (فقرة ١٤) النحاسى الذى كان أمام الرب واقترب من أمام الناووس، بين الناووس والمذبح (الجديد) (انظر سفر حزقيال ٨/ ١٦؛ يوئيل ٢/ ١٧) ونضحه (أى بعض الدم) على الجانب الشمالى من المذبح﴾. من ثم فالمذبح النحاسى كان قريبا جدا من الناووس، وكان المذبح الجديد أبعد قليلا عنه، ربما فى وسط الساحة التى

أصبحت مقدسة منذ عهد سليمان باعتبارها موضع المحرّقة. كما يبدو أن المذبح النحاسى كان فى الأساس مذبحا لرش الدم؛ فالملك يرش دم "شيلاميم" عليه قبل نضحه على المذبح الجديد. ولكن طبقا للفقرة ١٥ يأمر برش دم كل القرابين التالية على المذبح الجديد أو "العظيم"، فى حين يخصص المذبح النحاسى لنوع محدد من التقدمات يقدمه الملك نفسه (حين يطلب ذلك). وطبيعة هذه التقدمة لاتتضح من كلمات الفقرة ١٥، ولكن يبدو من الفقرة ١٤ أنها تتكون من "شيلاميم" يقدمها الملك بشخصه. خلاصة القول إن المذبح القديم لم يفقد مكانته، بل تم تخصيصه لاستخدام محدد؛ فمنذ ذلك الحين لم يكن لأحد أن يرش عليه دم تقدمة إلا الملك نفسه.

(ب) يبدو إذن أن المذبح النحاسى كان شيئا قديما ومقدسا وكان موجودا قبل آحاز بعهد بعيد واستمر قائما من بعده. ولكن ليس هناك مذبح نحاسى يذكر مستقلا سواء فى وصف مكونات هيكل سليمان (الملوك الأول ٧) أو فى قائمة الأوانى النحاسية التى استولى عليها الكلدانيون. والتفسير الذى يفترضه لهاوزن (*prolegomena*, 3rd ed., p. 45) لايتفق مع الحالة تماما، وهو أن صنع المذبح النحاسى تم حذفه من الإصحاح السابع من سفر الملوك الأول على يد واحدمن المنقحين لم يجد داعيا لمذبح نحاسى جديد الى جانب المذبح الذى نسبه كاتب أسفار موسى الخمسة الى موسى، ولاأرى مخرجا من هذا اللغز إلا أن أفترض أن المذبح النحاسى الذى ورد ذكره بالإصحاح السابع من سفر

الملوك الثانى يتطابق مع أحد النصبين ياكين وبوعاز. فلم يكن ثم فارق فى العصور القديمة بين المذبح والحجر المقدس أو النصب، والنصب النحاسية ماهى إلا الأحجار المقدسة قديما - والتى غالبا مايرد ذكرها أزواجا - مترجمة الى معدن. كما نجد فى استرابو (ج٣، ص٥) أن نصب هرقل النحاسية بقادش والتى كان ارتفاعها اثنى عشر قدما هى الموضع الذى كان البحارة يقدمون عليه القرابين. ومذبح كهذا يدخل بالطبع ضمن نوعية القرابين التى تقدم بدون نار؛ ولكن طالما أن المُحرَقة كانت تقدمة نادرة لم يكن من الضرورى وجود مذبح أو موقد ضخم ثابت؛ فكان يكفى إقامة مَحرَقة من الخشب من حين لآخر فى وسط الفناء. صحيح أن الإصحاح ١٦ من سفر الملوك الثانى لايشير إلا الى مذبح نحاسى واحد يستخدم لرش دم الذبيحة، إلا أنه من الواضح أن العادة قد قصرت هذه المهمة على واحد من النصبين فقط.

لذا فأجدنى أميل الى الاعتقاد بأن البدعة التى استنها آحاز تكمن فى إقامة موقد أو مذبح ثابت وفى سن قاعدة تقضى بأن يخصص هذا المذبح الجديد فى الأحوال العادية لطقس الدم الى جانب طقس النار. وبذلك يمكن إدراك الكمال الذى يوصف به طقس المذبح الجديد، فقاعدة آحاز كانت منذ ذلك الحين فصاعدا هى شريعة قدس أورشليم. ومع ذلك يداخلنى شعور بأنه لاتزال هناك مشكلة فيما يتعلق بحرق شحم الشيلاميم وهى عادة كانت تمارس عند بنى إسرائيل حتى قبل العهد الملكى (صموئيل الأول ٢/ ١٦). ففى الأعياد الكبرى

يتضح أن شحم التقدمات العادية كان يحرق بالإضافة الى المحرّقة على جانب من الساحة (الملوك الأول ٨/ ٦٤)، أما ما كان يفعل به فى المناسبات الأخرى فهو أمر يصعب تحديده. على أية حال فلابد من الإشارة الى أن أعمدة النصب النحاسية كانت عبارة عن منارات أو مشاعل ضخمة. وكانت بها طاسات (الملوك الأول ٧/ ٤١) كطاسات المنارة الذهبية (زكريا ٤/ ٣) ونصب كأنصاب المذبح النارى. من ثم فيبدو أنها بنيت على غرار منارات المذبح التى نراها مصورة على الآثار الفينيقية؛ انظر *CIS*. pt. I. pl. 29; Perrot & Chipiez, *Hist. de l'Art* , vol. iii. 81 *sqq*. والشبه بينها وبين المنارة فى وصف الأنصاب العبرانية يلاحظ أيضا فى النصبين التوأم المصورين على المسكوكات أمام معبد بافوس. وهناك طاسات مماثلة يقف الأتباع أمامها فى حالة تعبد نجدها مصورة على الأحجار الأشورية المنقوشة؛ انظر *Glyptique Orient* . vol. ii. fig. 46. وفى معظم الأمثلة الأشورية لايسهل تمييز الشمعدان عن الشجرة المقدسة التى تتوجها نجمة أو هلال. كما كان للمذابح العبرانية على شكل أنصاب ارتباط بالشجرة المقدسة كما يتضح من عبادتهم للرمان، ولكن كذلك كانت المنارة الذهبية التى أخذت تعبيراتها الزخرفية من شجرة اللوز (الخروج ٣٧/ ١٧).

من الصعب أن نصدق أن الأنصاب الضخمة بهيكل سليمان التى كان ارتفاعها إن لم تكن المقاييس مبالغا فيها يبلغ سبعة وعشرين قدما كانت

تستخدم مذابح للنار؛ ولكن لو كانت كذلك فيفترض أن الطاسات كانت تغذى بشحم الذبائح القربانية. ولاشك أن أحد أنواع مذابح النار عند الفينيقيين والأشوريين كان عبارة عن طاس وليس موقد، وبازدياد التشابه بين هذا النوع من النصب القديم أكثر من الشبه بينه وبين المنصة العريضة التى تناسب وضع مُحرَّقة عليها فربما أمكن اعتباره أقدم أنواع مذابح النار. أى أن مذبح النار الثابت بدأ بإضافة عملية استهلاك شحم القرابين العادية الى الحجر المقدس فى وقت كانت المحرَقات فيه لاتزال تحرق على موقد. ولو أن لفظ "أريبل" (موقد الرب) كان يشير فى الأصل الى مذبح عمودى كهذا فإننا نتخلص من عقبة تأويلية كؤود بسفر صموئيل الثانى ٢٣/ ٢٠؛ إذ سيتضح أن مأثرة بناياهو تتمثل فى الإطاحة بنصبى النار بالحرم القومى لمؤاب وهو عمل ربما كان يحتاج فى تلك الأيام الى شجاعة أكبر من مجرد قتل "رجلين فى شجاعة الأسود". وعلى عمود ميشع يظهر موقد للرب باعتباره شيئا يمكن تحريكه من موضعه، وهو ماينفق مع الرأى الذى اقترحناه منذ قليل. ولنقارن ذلك بالنصبين التوأم الخاصين ببعل صور واللذين كان أحدهما يضئ ليلا (Herod. ii. 44). وسيلاحظ أن هذا النقاش يضفى قدرا من المصداقية على فرضية جروشيوس بأن الـ "حمّانيم" بسفر أشعياء ١٧/ ٨، ٢٧/ ٩ هى πυρεια.

وأخيرا قد يلاحظ أن الفقرة ١ من الإصحاح ٩ من سفر عاموس تزداد وضوحا لو كان مذبح بيت إيل نصبا يتوجه نوع من تاج عمود يحمل طاسا

كطاسات أورشليم. فالمذبح نفسه هو الذى يسقط، وهو مايتطلبه السياق والتماثل بينه وبين الفقرة ١٤ من الإصحاح ٣: ﴿اضرب تاج العمود حتى ترجف الأعتاب وكسِّرها على رؤوس الأتباع جميعا﴾.

الملحوظة الإضافية (ك)
المرتفعات

حاولنا فى متن المحاضرات أن نستكشف تاريخ مذبح النار وأن نبين كيف كان موضع الذبح والمَحرَقة كانا يلتقيان فى النهاية فى موقد المذبح. وفى هذه الملحوظة سنقدم بعض أسباب اعتقادنا بأن التغيير التدريجى للرأى وجعل الحرق وليس الذبح أهم جوانب القربان ترك بصمته أيضا بطريقة أخرى بالتأثير على اختيار مواضع التعبد.

لوحظ فى المحاضرة الخامسة أن أقداس الساميين الشماليين كانت تقع خارج المدينة فى العادة. ولايبدو أن الحال كذلك بالجزيرة العربية حيث يبدو أن معظم الأقداس كانت تقع فى مناطق رطبة بجوار الآبار والأشجار. وحتى فى أراضى الساميين الشماليين وجدنا آثار أقداس بجوار عيون الماء وتحت المدن وهى أقدم من المواضع المرتفعة فوق التلال. وفى أورشليم نجد أن قدسية جيهون وعين روجل أقدم من قدسية هضبة صهيون التى تفتقر الى المياه فوق المدينة.

وفى مناقشة السمات الطبيعية للمواضع المقدسة رأينا كيف أن المواضع

الغنية بالماء والأشجار تزداد احتمالات اتخاذها أقداسا، ورأينا أيضا أن اعتبار المناطق الجبلية مواضع مقدسة أمرا منطقيا؛ لكننا لم نجد سببا طبيعيا لاتخاذ قدس على ربوة جرداء. وكثيرا مايفترض أن المذابح كانت تبنى على مواضع كهذه لأنها كانت مفتوحة الى السماء وأقرب من غيرها من بقاع الأرض الى آلهة السماء؛ لكن هذا التفسير يصادر حقنا في الافتراض. ومن ناحية أخرى لو صح التفسير الخاص بأصل المُحرَقة الذى تناولناه من قبل يتضح أن قمة التل الجرداء غير المطروقة فوق بلدة ما قد تكون من المواضع الطبيعية التى يرجح اختيارها للحرق والمُحرَقة. وبمرور الوقت تتحول بقعة محددة من التل الى الموضع الثابت للحرق، وما أن بدأ اعتبار اللحم المحترق تقدمة غذائية تقدم للإله كان موضع الحرق نفسه يتحول الى قدس. وفى النهاية يصبح هو القدس الأكبر بالبلدة فيتم تجهيزه بكل الملحقات القديمة من أعمدة مقدسة وأنصاب قربانية.

ولاسبيل للإثبات بأدلة مباشرة أن المرتفعات أو أقداس التلال عند الساميين كانت مواضع للمُحرَقات فى المقام الأول، ولكن الاحتمال قائم بغض النظر عن الرأى الذى استعرضناه لتونا. وفى الجزيرة العربية لانقرأ إلا عن قدس واحد كان به "مكان للحرق" ألا وهو تل قزح بالمزدلفة. ويتم قربان أشعياء عند العبرانيين على جبل (التكوين ٢٢/ ٢)، وكذلك محرقة جدعون. والأرجح أن الحداد السنوى على جبال مذبيح بجلعاد كان مرتبطا بقربان على الجبال يعتقد

أنه يمثل قربانا آدميا قديما (القضاة ١١/ ٤٠). وفى سفر أشعياء ١٥/ ٢ يصعد المؤابيون فى ضيقهم الى المرتفعات للبكاء وربما لتقديم مُحرَقات للتكفير. ويزور سليمان مرتفعات جبعون ليقدم مُحرَقة (الملوك الأول ٣/ ٤)، ولفظ 'قطِّير' (أى حرق لحم القربان) هو اللفظ المعتاد الذى ينطبق على قداس المرتفعات. وهناك فارق بين المكان المرتفع (باما) والمذبح (مِذبياح)، وهو فارق ظل معترفا به فى التوراة حتى نهاية المملكة (الملوك الثانى ٢٣/ ١٥؛ أشعياء ٣٦/ ٧)؛ إلا أن 'باما' هى اسم ينطبق على أى مزار أو مذبح وثنى.

الملحوظة الإضافية (ل)
قربان المحاربين المظفرين

كانت العرب حسب رواية أبى عبيدة يتقربون بعد كل غزوة بحيوان من الغنائم ويولمون به قبل تقسيم الغنيمة (الحماسة، ص٤٥٨؛ انظر لسان العرب ١٠/ ٢٤٠؛ .Reiske, *An. Musl* . i. 26 *sqq*). وكانت الذبيحة فى هذه الحالة تسمى 'نَقيعة' أو بالأحرى 'نقيعة القُدَّام' أى ذبيحة العائدين الى ديارهم. والفعل 'نَقَعَ' يستخدم بصفة عامة بمعنى الذبح للضيف، إلا أن معناه الأولى هو التقطيع أو التمزيق، مما يجعل اسم 'نقيعة' يشير الى طريقة خاصة لقتل الذبيحة. ويبدو من رواية نيلوس أن ذبائح العرب كانت صفوة الغنيمة حيث كانوا يتخيرون للذبح صبيا جميلا أو جملا أبيض خلو من العيوب إن لم يكن

فى الغنيمة صبية من الأسرى. ويتفق الجمل مع نقيعة العرب تماما، ولعل الاسم معناه ذبيحة ممزقة الى قطع بالطريقة التى وصفها نيلوس. لذا فربما لم يكن القربان المقدم للمحاربين لدى عودتهم من غزوة وليمة عادية، بل طقس قديم للعشاء الربانى كانت الذبيحة فيه حيوانا مقدسا أو لعله كان إنسانا بالفعل.

وضرورة لم شمل المحاربين لدى عودتهم فى عمل دينى مقدس تبدو أمرا طبيعيا تماما؛ وهو أمر يندرج ضمن نفس فئة عادة حلق المرء لرأسه بقدس الإله لدى عودته من رحلة، ويدل فى أقدم معانيه على إعادة الروابط المقدسة للحياة العادية، وهى روابط ربما كانت تضعف نتيجة للتغيب عن مضارب القبيلة. إلا أن قربانا من هذا النوع قد يبدو فى العصور اللاحقة تكفيريا أو تطهيريا، وبالتالى فقد فرض على المحاربين التطهر الكامل بعد عودتهم من المعركة قبل السماح لهم بدخول بيوتهم مرة أخرى (العدد ٣١/ ١٩ ومابعدها). ومن ناحية أخرى لاشك أن النقيعة فى الجزيرة العربية القديمة حيث كان المحاربون يخضعون لنفس المحرمات التى يخضع لها المحرم للحج كانت وسيلة فك الحرمة وبالتالى العودة الى الحياة العادية.

تمكننا هذه الملحوظات من إلقاء الضوء على قربان الأسرى أو صفوتهم. ولم يكن هذا القربان من قبيل الثأر، فالثأر يؤخذ دون عمد فى ساحة القتال. والأسير حسب وصف نيلوس هو صفوة الفرائس التى يتم اختيارها لغرض دينى ما؛ وربما كانت عادة تفضيل ذبيحة آدمية على جمل من أصل ثانوى

كغيرها من عادات القربان الآدمى. على أية حال يبدو أنها شديدة القدم، لأن شاول يصفح عن أجاج لكى يتم ذبحه، ويؤدى صموئيل هذه التقدمة بذبحه 'أمام الرب' بجلجال. وفى هذا كما فى سائر حالات القربان الآدمى نجد أن اختيار أحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة لايمت لجوهر الطقس بصلة، فيفقد يفتاه نذره لدى عودته من ضرب العمونيين بقربان ابنته.

ولفظ نقيعة طبقا لما ورد عن علماء اللغة العرب قد ينطبق على القرابين المقدمة فى مناسبات متباينة غير العودة من الحرب، كالتتويج مثلا أو الزواج؛ فى حين أنه يبدو أن اللفظ يتخذ معنى شديد العمومية وينطبق على أى ذبح لإكرام الضيف. وللاطلاع على المناسبات التى يميل العرب فيها لقتل ذبيحة وهى مناسبات تشبه تلك التى يسمح فيها بذبح الماشية المقدسة عند الشعوب الأفريقية (*supra*, p. 298)، انظر بيت الشعر الذى ورد بلسان العرب ج٦، ص٢٢٦، ج١٠، ص٢٤٠ (وانظر تاج العروس، ج٥، ص٥١٩) حيث تشمل اللحوم المرغوبة الخُرس والعِذار والنَّقيعة. ويشير الاسم الأول الذى يطلق على المرق المقدم للنفساء الى الوليمة التى تقام عند ولادة طفل؛ والعِذار هى الوليمة التى تقام احتفالا بالختان. وفى مقالة سابقة لى (*Journ. Phil.* xiv. 124) ربطنا بين اللفظ العربى 'خُرس' واللفظ العبرى 'هَراشيم' (تعاويذ). فالطعام الذى تتلى عليه الرقى هو طعام مقدس بالطبع.

هوامش

١لذا فإن الشكل المناسب للشيطان فى أساطير القديسين السريان والذى يضطر الى العودة اليه حين يواجه اسم المسيح أو علامة الصليب هو شكل أفعى سوداء (.Mar Kardagh, ed .(Abeloos, p. 39; Hoffmann, *Syr. Akten*, p. 76

٢ويشير سهيلى فى شرحه لابن هشام (.ed. Wüst. ii. 41 *sq*) الى أكثر من مثال على قيام المسلم بتكفين أفعى ميتة فى قطعة من ثيابه ويدفنه. ويقال إن عمر الثانى فعل ذلك. وفى حالته كانت الثعبان "جنيا مؤمنا"، وهو مايعد محاولة لتبرير فعل يدخل ضمن الخرافات البدائية؛ انظر الدميرى، ج١، ص٢٣٣.

٣انظر البيضاوى، الحماسة، ص١٠٧، البيت الأخير، والأغانى، ج١٦، ص٢٧، ٣١. وبالنسبة للوثنيين السريان انظر الفهرست، ص٣١٩. وورد فى "الأسباب" للوحيدى أن الحائض لم يكن يسمح لها بالبقاء بالبيت، وهو قاعدة متبعة عند البدائيين. وكانت "العارك" حسبما ورد بكتاب "الأمثال" للمفضل الضبى، ص٢٤ تعزل عن قومها فى كوخ على أطراف المخيم. ونفس هذه العادة ترد فى أسطورة سقوط الحطرة (الطبرى، ج١، ص٨٢٩). ويبدو أن الفتاة حين تحيض لأول مرة تحدد إقامتها بكوخ أو خيمة؛ انظر لسان العرب مادة "مُعصر". وهو أمر شائع فى العالم كله أيضا. كما يتم تحديد إقامة الأرملة أيضا؛ انظر مادة "حفش".

4Menander, *ap.* Porph., *De Abst* . iv. 15; Plut., *De Superst* . x.; Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3.وللمزيد عن الحالات البدائية المماثلة انظر .Frazer, *Totemism* , p. 16 *sqq*

٥يبين هذا التشابه أن العقيدة العربية ليست مجرد شكل مضمحل من تكريس أقدم للاستخدامات المقدسة الإيجابية.

٦تدل اللاحقة على أن الفعل متعد؛ فليس المعنى "لأنى أقدس منك"، بل "لأنى سأجعلك

مقدسا". لذا فإن علينا أن نراجع سفر حزقيال ٤٤/ ١٩، ٤٦/ ١٢ حيث وضعت المحاذير لمنع الناس من اكتساب القدسية بالدنو من الثياب المقدسة واللحم المقدس.

٧لعل هذا المبدأ هو الذى قام عليه الحكم بمعاقبة أى شخص يدنو من الحمى بنزع ثيابه. وربما كانت القصة التى تحكى عن عمر مزيقية أنه كان يمزق ثيابه كل ليلة حتى لايلبسها غيره (ابن دريد، ص٢٥٨) بقية حرمة قديمة كانت تضفى على النبالة.

٨انظر ماقيل عن جلد الضحية باعتباره مادة لثوب مقدس، *Supra* , p. 437 *sq*.

٩لاشك أن لفظ "قُداس" العربى لفظ دخيل قديم من هذا اللفظ؛ أما لفظ "قَديس" وهو اسم يمنى قديم كان يطلق على اللؤلؤ (انظر تاج العروس) فربما كان تعبيرا مستقلا عن نفس الفكرة.

١٠وكانت الحلى تستخدم كتمائم لحماية الأعضاء الرئيسة للحركة (اليدان والقدمان) وفتحات الجسم خاصة (أقراط الأذن وأقراط الأنف التى تتدلى على الفم؛ والحلى التى تعلق على الجبهة لحماية العينين). ونجد لدى دوتى (Doughty, ii. 199) رجلا يحشو أذنيه بالقطن قبل الهبوط الى بئر مسكون بالجن. وكانت تتم حماية الفتحات السفلية بالثياب، وهو أمر له مغزى دينى (*supra* , p. 437, note 2). وتنطبق بعض الملحوظات على الوشم والكحل والخضاب.

١١الشخص الذى ينوى استخارة الوحى يغتسل ويتطيب ثم يرتدى قميصا من الكتان ونعلا .(Pausanias, ix. 39. -J. G. Frazer.)

١٢والمكان فى سفر القضاة (٩/ ٤٥) مفروش بالملح، وهو مايفسر عادة بالإشارة الى عقم الأرض المالحة. إلا أن نثر الملح له مغزى دينى فى مواضع أخرى (حزقيال ٤٣/ ٢٤)، وهو رمز للتكريس والتحريم.

١٣انظر نقش أبوللو ليرمينوس Apollo Lermenus, *Journ. Hell. Studien* viii. 380 *sqq.*؛ ولم تكن هذه عقيدة إغريقية.

١٤كان هناك قربان يسمى "نقيعة" يسبق اقتسام الغنائم عند العرب. انظر الملحوظة الإضافية "م".

١٥يستدل على أن قرّبان الفصح كان فى الأصل قربانا بالأبكار من لهاوزن (.,Wellh
Prolegomena , chap. iii. 1). وفى نهاية الأمر انفصل حمَل الفصح عن الأبكار؛ فتم الإبقاء على الأول بمعظم طقوسه القديمة المتميزة فى حين استمر تقديم الآخر بقدس الرب على المذبح، وكان كل لحمه حقا للكاهن (العدد ١٨/١٨). إلا أن الأبكار فى تشريع التثنية (١٢/١٧ ومابعدها، ١٥/ ١٩ ومابعدها) لم تكن قد اتخذت طابع الجزية الدينية بعد.

١٦الملوك الثانى ٣/ ٢٧؛ Philo Byblius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 571; Porph., *De Abst* . ii. 56.

١٧لا من النص نفسه ؛ انظر Bochart, Pars I. Lib. ii. cap. 46.

18Doughty, *Arabia Deserta* , i. 429; Blunt, *bedouin Tribes,* ii. 166: «كان موسم تكاثر الإبل فى فبراير وأوائل مارس». وهناك بالطبع بعض الاستثناءات لهذه القاعدة؛ إلا أن القاعود «الصيفى» كان يعتقد عند العرب أنه نسل هزيل (الحماسة، ص٣٨٩).

١٩يبدو أن تفضيل الضحايا من الذكور كانت له جوانب أخرى.

*

أهم المصطلحات الواردة بالكتاب

مَذبَح؛ هَيْكَل القَرابين	altar
العَمُّونيُّون (شعْب سامىّ سَكَن الأرْدُن قديمًا)	Ammonites
يَنتمى إلى عَهد ماقبل الطُّوفان	antediluvian
سِفْر الرُّؤيا	Apocalypse
تَابُوت العَهْد	ark of the covenant
سارِيَة، نَصَب، عَمُود	ashera
آشُور (من مَمالك الشَّرْق الأدنَى القَديمة)	Assyria
آشُورىّ	Astarte
عَشْتر، عَشتَار، عَشتَرُوت (من إلَهات السَّاميين)	Astarte
السَّبىْ البَابلىّ	Babylonian Exile
المحرَقة (القُربان الذى يُقَدَّم مَحروقًا)	burnt sacrifiece
نَشيد الأنشاد (من أسفارِ التَّوراة)	Canticum (Cant)
جُثّة الذَّبيحَة، جِسمُ الحَيَوان الذَّبيح، جيفَة	carcase
مَذبَح، هيكل	chancel

Chemosh	كامُوش (إلَه المؤابيِّن)
cultic purity	الطَّهارَة
Deluge	الطُّوفان
Edomites	الأوميُّون (من شَعوب الشَّرق الأدنَى القَديم)
Gibeon	جَبعُون، جَبعَة
Gilead	جَلعَاد
gentile	غَير يَهُودى
holocaust	مَحْرَقَة؛ مَذْبَحَة؛ ذَبيحَة مَحرُوقة
Jahovah	الرَّب، يَهْوَة (إلَه بَنى إسْرائيل)
Jahovistic	ربَّانىّ، نِسبَة إلى يَهْوَة (إلَه بَنِى إسْرائيل)
Levitical	لاوِىّ
Levitical law	التَّشْريعُ اللاوِىّ
Mizpeh	المِصْفاة (مَزبيح، مَوْضِع بفِلَسطِين)
Moabite	مُؤَابِىّ
Nulgate	التَّرجمَة اللاتِينيَّة للكِتاب المُقدَّس المُعتمَدَة عِند الكَنيسَة الكاثُوليكيَّة
offering	تَقدمَة، قُرْبَان

Paschal lamb	حَمَل الفِصْح (أضحِيَة تُذبَح بعِيد الفِصْح اليَهُودى)
Passover	عِيدُ الفِصْح عِند اليَهُود
Pentateuch	أسْفار مُوسَى الخَمسَة (فى اليَهُوديّة)
(pl.) piacula	قَرابِين التّكفير
piaculum (sg.)	قُربَان التّكفير
post-exile	مابَعد السّبْى
Psalter	الزّبُور
Psalters	مَزَامِير داوُد
sacra	مُقَدّسات
sacra gentilicia	العَشِيرَة المُقدّسَة (عِيد القَرَابِين عِند الرُّومَان)
Samaria	السّامِرَة (الضّفّة الغَربيّة لنَهر الأردُن)
Samaritans	السّامِريُّون (أهل السّامِرَة بفِلَسطِين القَدِيمة)
sanctuary	قُدْس، حَرَم، مَقدِس
sanctum	قُدْس، حَرَم، مَقدِس
sanctum sanctorum	قُدْس الأقداس
septuagenarian	سَبعِينِىّ

Septuagint	التَّرجَمَة السَّبعينيَّة للتَّوراة (تَرجَمَة يُونانيَّة للعَهد القَديم أعدَّها اثنَان وسَبعُون مُتَرجِمًا من اليَهُود في اثنَين وسَبعِين يَومًا)
Sidonians	الصَيدُونيُّون (أهل صَيْدا بفينيقيَا)
sin-offering	تَقدِمَة الخَطِيئة (قُربَان يُقدَّم التِماسًا للصَّفح عن الإثم)
Sinaite Inscriptions	النُّقوش السَينائيَّة
Solomon's Temple	هَيكَل سُلَيمان
Ten Commandments (the~)	الوَصَايَا العَشَر
thank offering	قُربَان الشُّكر
totem	طَوطَم (نَبات أو حَيَوانٌ تتَّخِذه العَشِيرة رَمْزًا لها)
totemism	الطُّوطَمية (الاعتِقاد بوجُود رِباط خَفيّ بَين العَشِيرة وبَين أحَد الكائنات)
urfa	الرَّها (مَدينَة)
vow of the Nazirate	النَّذير

المحتوى

رقم الايداع : ٧٢٥٤/ ٩٧

مطابع الأهرام بكورنيش النيل

هذا الكتاب

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس فى هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التى تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التى عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الدينى عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التى كانت متبعة فى الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه الطقوس والعادات فى هذا الجزء الحيوى من العالم والذى يمثل مهد الفكر الدينى ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. ومما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

مطابع الأهرام بكورنيش النيل

المشروع القومى للترجمة

روبرتسن سميث

محاضرات فى

ديانة الساميين

مراجعة وتقديم

د. محمد خليفة حسن

الوهاب علوب

المجلس الأعلى للثقافة

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Lectures on the

RELIGION OF THE SEMITES

The Fundamental Institutions

by

W. Robertson Smith

London, Adam & Charles Black

1894

إشراف فنى

محمود القاضى

تصدير

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس فى هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التى تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التى عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الدينى عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التى كانت متبعة فى الجزيرة العربية وسوريا وبين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه الطقوس والعادات فى هذا الجزء الحيوى من العالم والذى يمثل مهد الفكر الدينى ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. ومما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

ومن دواعي اعتزازي بهذا العمل أن تفضل أستاذي الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ علم الأديان المقارن بقسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، بمراجعة الترجمة واطمئنانه لدقتها. وإني لأنتهز الفرصة لأتوجه بالشكر له على عونه في هذا الصدد. وأتوجه بالشكر أيضا للأستاذ أحمد عبدالمقصود والأستاذ مصطفى عبدالمعبود زملائي بالقسم على مجهوداتهما في تدقيق بعض التسميات التي وردت بهذا العمل. ورجائي أن يكون جهدي عونا للدارسين وإسهاما متواضعا في صرح ثقافتنا الإسلامية العربية التليدة.

د.عبدالوهاب علوب

قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

١٩٩٦

تقديم

يعتبر كتاب «ديانة الساميين» من الكتب الكلاسيكية فى موضوعه حيث لايستغنى عنه المتخصص فى ديانات الشعوب العربية السامية، ويعد مصدرا أساسيا لكل الدارسين فى مجال حضارات الشرق الأدنى القديم وبخاصة فى المجال الدينى. أما مؤلف الكتاب روبرتسون سميث فهو من مؤسسى الدراسة العلمية للدين فى الغرب ممن وضعوا أسس علم تاريخ الأديان فى العصر الحديث. وقد جمع سميث بين المعرفة التخصصية فى مجال العهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه هذا من أقدم وأهم الأعمال التى قدمت فى مجال مقارنة الأديان. وللكتاب أهميته الكبيرة فى دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد حيث كان مؤرخو الأديان فى القرن التاسع عشر يرون أن الفهم الصحيح لديانة العهد القديم تؤدى الى معرفة صحيحة بالديانة المسيحية. ويعد الكتاب لذلك أول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة العهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر. وقد استفاد سميث من التقدم العلمى الهائل فى الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتى أسسها صديقه يوليوس ڤلهاوزن المستشرق الألمانى المعروف. ويعتبر ڤلهاوزن حلقة الوصل بين التراث الإسلامى والتراث الغربى فى مجال نقد الكتاب المقدس، حيث استفاد من المنهج الإسلامى فى تطوير هذا

العلم الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي؛ فوضع نظريته في مصادر التوراة وتمكن من تحديد عصور الديانة الإسرائيلية، الأمر الى يسّر عملية المقارنة مع الديانات السامية. وقد اعتمد سميث في دراسته عن ديانة الساميين على عمل لهاوزن، وبخاصة كتابه عن الوثنية العربية القديمة والذى صدر في برلين عام ٨٨٧م. كما استعان سميث بعمل صديقه جيمس فريزر عن الممارسات الدينية للشعوب القديمة فى كتابه المعروف «الغصن الذهبي».

ومن أهم الموضوعات التي يعالجها سميث موضوع "الأضحية الدينية" والقرابين. وهو ينفرد بنظرية خاصة عن الأضحيات تقف الى جانب عدة نظريات طورها علماء الأديان والأنثروبولوجيا والاجتماع مثل تايلور وفريزر وهوبرت ووستر مارك وفرويد وغيرهم. وترد نظرية سميث أصل الدافع الى الأضحية الى الرغبة فى الاتحاد أو المشاركة بين أعضاء الجماعة من ناحية، وبينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وتتم المشاركة من خلال وجبة الأضحية، وهي عبارة عن وليمة دينية. وقد تطورت عن طقس المشاركة دلالة أخرى للأضحية؛ فهي تقدم أيضا حين تشعر الجماعة البدائية أنها أغضبت إلهها فتحاول إعادة كسب رضاه من خلال وجبة أضحية عامة. كما نتجت عن الطقس الأصلي دلالة تطهرية حيث كان من المعتقد أن دم الأضحية يخلّص من النجاسة.

وقد طور سميث هذه النظرية عن الأضحية من خلال دراسة عن الأضحية الحيوانية عند العرب القدامى. وقد قدم هذه النظرية فى مقال بدائرة المعارف البريطانية (الطبعة التاسعة)؛ ثم طورها فى كتابه «ديانة الساميين». وقد أوضح

فيه أن الديانات القديمة لايمكن فهمها جيدا إلا من خلال الطقوس والشعائر، لأنها ليست لها بنية عقائدية، بل هى مجموعة من الممارسات الشعائرية. واعتبر سميث الوحدة الدينية لاتتكون من الفرد، بل من الجماعة؛ فالدين جزء من النظام الاجتماعى. واعتبر سميث رابطة الدم هى التى تربط بين الجماعة الدينية البدائية بما تحتويه من بشر وآلهة، وأن ديانة الساميين تنتمى الى هذا النوع من التفكير الدينى. ففى كل الديانات الطبيعية نجد تعبيرا عن قرابة طبيعية تربط الإنسانى بالإلهى فى الجماعة الدينية الاجتماعية.

وقد تلقت نظرية سميث فى الأضحية عدة تحليلات علمية احتوت على نقد علمى للنظرية. وكان من أول نقادها جيمس فريزر الذى أهدى «الغصن الذهبى» الى سميث. فقد اعتبر فريزر النظرية لاتتناسب مع عقلية البدائى، حيث تضفى كثيرا من العقلانية على فكر الإنسان القديم. ويرى فريزر أنها أهملت أيضا عامل الخوف والرهبة فى تقديم الأضحية. ومن ناحية أخرى اعتقد بعض العلماء الناقدين للنظرية أنه من الخطأ تعميم قاعدة مرور كل الأديان بمرحلة طوطمية يتم فيها أكل الطوطم رغبة فى الاتحاد أو المشاركة مع الإله الذى يمثله الطوطم أو يرمز اليه. بينما اعتقد آخرون أن الهدية هى الأصل فى الأضحية وليس المشاركة أو الاتحاد.

وعلى الرغم من هذا النقد، فإن نظرية سميث تركت أثرا عظيما على الدراسات الدينية والأنثروبولوجية والاجتماعية من بعده. ويمكن تتبع هذا التأثير فى بعض الدراسات التى كتبت عن سميث، ومنها كتاب جون سدرلاند

بلاك وجورج كريستال عن حياة روبرتسون سميث (١٩١٢)، وكذلك مقال جيمس فريزر عن سميث فى كتاب «سير روجر كوڤرلى ومقطوعات أدبية أخرى» (١٩٢٠)، ومقال «الدين المقارن» بدائرة معارف العلوم الاجتماعية (١٩٣٧). ومن النظريات التى طورت كرد فعل ضد نظرية سميث عن الأضحية نظرية إيانز بريتشارد عن دين النوير (١٩٥٦) والتى توصل فيها الى أن الأضحية هدية أو قربان هدفها التخلص من خطر ما أو مصيبة مثل المرض، وأن الاتصال بالإله يتم من أجل إبعاده أو التخلص منه، وليس من أجل الاتحاد معه أو المشاركة. فالأضحية حياة تقدم فى مقابل حياة، إذ تموت الأضحية ليعيش مقدمها.

ويجب أن نشير فى نهاية هذا التقديم الى أن روبرتسون سميث من أهم علماء الحضارات الذين تبنوا نظرية الأصل العربى لحضارات وديانات الشرق الأدنى القديم. ولذلك نجده فى هذا الكتاب يكثر من العودة الى الديانة العربية القديمة، ويعطى العديد من الأمثلة على الممارسات الدينية العربية القديمة، ويوضح الكثير من الموضوعات الدينية بالعودة الى ديانة العرب. وتقف هذه النظرية فى وجه العديد من النظريات التى تبنت شعوبا أخرى فى المنطقة ولدوافع سياسية وقومية وبهدف إبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كمحور ومركز لحضارة الشرق الأدنى القديم وتاريخه. ومن بين هذه النظريات النظرية الكنعانية التى اعتبرت الكنعانيين محور حضارة الشرق الأدنى القديم؛ وأيضا النظرية البابلية التى ركزت على منطقة بلاد النهرين؛ والنظرية العبرية التى تبناها

المؤرخون الصهاينة الذين أعادوا كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم لتأصيل الوجود العبرى فى المنطقة واعتباره وجودا محوريا بالنسبة لبقية شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد أعطى سميث عدة أدلة على أصالة العرب وكونهم الشعب المحور فى المنطقة وأقدم من يمثل الساميين فى المنطقة. وعرب الصحراء يمثلون عنصرا غير مختلط، فى حين أن غير العرب من الساميين قد اختلط بشعوب أخرى، فخضع لقدر من التغيير والتكيف. ويقدم سميث الساميين على أنهم يمثلون كتلة بشرية متجانسة تحدثت بلغات تعود الى أصل واحد، وأن العرب والآراميين والعبريين عاشوا حقبا طويلة يتحدثون بلغة واحدة. ويعتقد سميث أن تفرق الشعوب السامية ليس فى مثل قوة تفرق الشعوب الآرية وأن النطاق الذى عاش فيه الساميون يتسم بالتواصل والضيق وأن شبه الجزيرة العربية هى محور هذا النطاق. وقد كان استقرار الساميين فى آسيا استقرارا كاملا، والدم العربى السامى ثابت بتحدد الهجرات النازحة من الصحراء. وقد ضرب التأثير العربى بجذوره فى أعماق المنطقة السامية. وبالنسبة للديانة السامية فقد اعتبر أن ديانة العرب تتسم بطابع شديد البدائية بينما اتصفت ديانة الآشوريين والبابليين وغيرهم من الساميين بالتعقيد. والبحث عن أصول الديانة السامية يجب أن يتم فى البيئة الأقل تعقيدا، وهى البيئة العربية القديمة. وبالنسبة للفلسطينيين أقر سميث بأصولهم العربية السامية. وقد ظهرت النظريات الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين لتشكك فى الأصول الفلسطينية من

ناحية، وتؤصل للعبريين وللوجود اليهودى فى المنطقة، وتشكك أيضا فى العرب وشبه الجزيرة العربية كمحور لشعوب المنطقة العربية السامية. ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب فى التأكيد على الأصول العربية للشعوب السامية القديمة.

وفى نهاية هذا التقديم أتقدم بالتهنئة وبالشكر للدكتور عبدالوهاب علوب لقيامه بعبء ترجمة هذا الكتاب المهم والقيّم ترجمة عربية رصينة أثبت فيها قدرة ممتازة على ترجمة هذا العمل الصعب لغة ومضمونا. وأشكره على تزويده المكتبة العربية بكتاب تأخرت ترجمته قرنا من الزمان على الرغم من أهميته العلمية الكبيرة التى لم يفقدها على مر الأيام والسنين. وقد أثبت الدكتور عبدالوهاب علوب قدرة فائقة على ترجمة المصطلحات السامية والدينية مؤكدا على الشمولية التى يجب أن يتسلح بها المتخصص فى اللغات الشرقية وآدابها. وسيستفيد من ترجمة هذا الكتاب المتخصصون فى عدة مجالات علمية من أهمها مجالات علوم الدين والاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب الشعبى وتاريخ الأديان والديانات المقارنة والتاريخ والحضارة. فهو بلاشك إضافة ممتازة ومطلوبة للمكتبة العربية.

أ.د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الآداب، جامعة القاهرة

المشروع القومى للترجمة

روبرتسن سميث

محاضرات فى

ديانة الساميين

ترجمة

د. عبدالوهاب علوب

مراجعة وتقديم

د. محمد خليفة حسن